中央研究院歷史語言研究所集刊
第九十三本，第一分
出版日期：民國一一一年三月

# 劉向〈洪範〉五行學考論

程蘇東*

劉向以〈洪範五行傳〉為基礎，通過對於傳文的開放性闡釋，重建了一套更符合其學術理念與政治訴求的占驗體系。同時，基於〈五行傳〉的自身結構，劉向兼取戰國以來時月令說、四正卦說、卦氣說、陰陽說、《春秋》災異說、星占術等儒家經傳與數術知識，建立起宏闊的〈洪範〉五行學學理體系，這一體系強化了〈五行傳〉與傳統經傳之間的相關性，同時也納入部分數術知識，擴充了傳統儒學的知識體系。儘管劉向《傳論》在系統性方面存在若干疏漏，其學理體系亦多有駁雜、齟齬之處，但其貫通六藝、雜取師法的學風在西漢經學史上仍具有一定的代表性，顯示出漢儒將傳統經傳與數術知識加以融會的嘗試，是研究經學史與知識史早期互動關係的重要個案。

**關鍵詞：《尚書》 〈洪範五行傳〉 劉向 陰陽 災異學**

---

* 北京大學中國語言文學系
本文在修訂過程中蒙匿審專家惠賜高見，特此致謝！

# 一・前言

在漢代〈洪範〉五行學的發展過程中，劉向無疑是值得重點關注的一位。他在歷史上曾長期被誤認為〈洪範五行傳〉（下文或簡稱〈五行傳〉）的編纂者，[1] 而其所著《洪範五行傳論》（下文或簡稱《傳論》）最早將〈五行傳〉與《春秋》災異學系統結合起來，又在一定程度上援用《易》理，使得《易》學、《春秋》學與〈洪範〉五行學這西漢經學中的三大災異理論初步實現了勾連；同時，劉向精於陰陽、月令、曆算、天文之學，這使得其所撰《傳論》在知識體系上更為複雜，顯示出集西漢災異說之大成的宏闊氣象。至於《傳論》「推迹行事，連傳禍福，著其占驗，比類相從」的編輯方式，[2] 則經由《漢書・五行志》而成為歷代正史「五行志」編纂的基本體例。因此，無論是對於漢代經學史、知識史，抑或史學史的研究，劉向及其《傳論》都是不可繞過的話題。近代以來，梁啓超、田中麻紗巳、池田秀三、坂本具償、汪高鑫、齋木哲郎、徐興無、黃啓書、張書豪、平澤步、丁四新、陳侃理等學者均對這一問題有所討論，[3] 在劉向災異

[1] 趙翼《廿二史札記》卷二〈漢儒言災異〉條言：「《漢書・藝文志》有劉向《五行傳》十一卷，是以言《五行傳》者，皆以為劉向所作。」清・趙翼著，王樹民校證，《廿二史札記校證》（北京：中華書局，1984），頁 40。古籍中所言「五行傳」或指劉向《傳論》，或指〈五行傳〉，本文凡指劉向《傳論》者均用書名號，凡指〈五行傳〉一篇者均用篇名號。

[2] 漢・班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷三六，〈楚元王傳〉，頁 1950。

[3] 梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，《東方雜誌》20.10 (1923)：79；田中麻紗巳，〈劉向の災異說について——前漢災異思想の一面〉，《集刊東洋學》24 (1970)：29-41；池田秀三，〈劉向の學問と思想〉，《東方學報》50 (1978)：109-190；坂本具償，〈「漢書」五行志の災異說——董仲舒說と劉向說の資料分析〉，《日本中國學會報》40 (1988)：47-60；汪高鑫，〈劉向災異論旨趣探微——兼論劉向、劉歆災異論旨趣的不同及其成因〉，《安徽大學學報》2003.2：104-110；齋木哲郎，《秦漢儒教の研究》（東京：汲古書院，2004），頁 805-817；徐興無，《劉向評傳（劉歆評傳）》（南京：南京大學出版社，2005），頁 283-305；黃啓書，〈試論劉向災異學說之轉變〉，《臺大中文學報》26 (2007)：119-152；〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》27 (2007)：123-166；〈《漢書・五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》40 (2013)：145-196；張書豪，〈《漢書・五行志》所見劉向災異論〉，《先秦兩漢學術》10 (2008)：81-104；〈試探劉向災異論著的轉變〉，《國文學報》57 (2015)：1-28；平澤步，〈「漢書」五行志と劉向「洪範五行傳論」〉，《中國哲學研究》25 (2011)：1-65；丁四新，〈劉向、劉歆父子的五行災異說和新德運觀〉，《湖南師範大學學報》2013.6：107-112；陳侃理，《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》（北京：北京大學出版社，2015），頁 117-125。

學的理論依據、說解風格、政治立場及其與董仲舒、劉歆等災異說之異同等問題上形成了諸多共識。

不過，由於劉向《傳論》早已亡佚，故目前學界研究此書的主要依據是《漢書・五行志》，後者所引〈五行傳〉為劉向所據本，其災異行事說解亦大量徵引劉向之說，這給人一種印象，似乎《漢書・五行志》的體例即沿襲自劉向《傳論》，不少學者亦據此對劉向《傳論》的災異學體系加以考述；[4] 但通過對中古文獻所見劉向《傳論》佚文的全面考輯可知，不僅劉向《傳論》與《漢書・五行志》在體例、結構上存在諸多差異，班固在鈔錄劉向災異說解時也存在不同程度的改筆。因此，僅據《漢書・五行志》所見劉向災異說探討其《傳論》，在材料層面存在較大疏漏，在體例層面更存在誤判的可能。劉向《傳論》自明清以來出現了幾種輯本，但這些輯本對於中古文獻的利用不夠充分，不僅存在一定的漏輯，而且它們的主要旨趣均在搜羅佚文，對於《傳論》的結構、體例則未加關注，而後者恰恰是把握劉向《傳論》思想體系的關鍵。因此，對中古文獻所見劉向《傳論》佚文進行系統輯佚，並嘗試恢復其體例，是研究劉向《傳論》的基本前提。

有鑒於此，本文將以對劉向《傳論》的全面輯佚為基礎，同時，在盡可能充分認識〈五行傳〉的災異思想、夏侯始昌所傳〈洪範〉五行學師法的學說特徵，以及劉向《傳論》編纂體例、占驗體系、學理體系的基礎上，[5] 試圖更全面、深入地探討這部論著的學術史價值。

---

[4] 如黃啓書指出：「今本〈五行志〉應是建築於劉向《洪範五行傳論》之基礎上增益、修訂而來。」張書豪認為「其後班固作〈五行志〉，其涉及〈洪範〉者，即據劉向《五行傳記》所分章節為藍本」，並據此展開對劉向《傳論》的研究。陳侃理亦認為劉向《傳論》的「基本結構和主要內容為《漢書・五行志》所沿襲」，《漢書・五行志》序文、「經曰」、「傳曰」、「說曰」等體例亦當時承襲自劉向《傳論》，故「據《漢書・五行志》考察劉向的災異論說是可行的」。黃啓書，〈《漢書・五行志》之創制及其相關問題〉，頁 161；張書豪，〈《漢書・五行志》所見劉向災異論〉，頁 87；陳侃理，《儒學、數術與政治》，頁 119。

[5] 可參拙文：〈流動的文本：劉向《洪範五行傳論》佚文考辨〉，《中華文史論叢》2017.1：261-314, 403；〈《漢書・五行志》體例覆覈〉，《中國史研究》2020.4：49-68；〈《漢書・五行志》的編纂意圖與策略〉，《文學遺產》2021.3：174-187；〈《洪範五行傳》成篇與作者問題新證〉，《國學研究》37 (2016)：213-239；〈《洪範五行傳》災異思想析論——以戰國秦漢五行及時月令文獻為背景〉，《蘇州大學學報》2018.6：184-194；〈夏侯始昌所傳《洪範》五行學師法源流考〉，《國學研究》44 (2020)：283-303。

## 二・劉向《洪範五行傳論》體例探賾

由於班固在編纂《漢書・五行志》時大量援據劉向《傳論》，因此，在《傳論》早已亡佚的情況下，《漢書・五行志》自然成為學者討論劉向《傳論》的體例問題時最倚重的材料。明人張溥在輯佚劉向《傳論》（張氏題名為〈洪範五行傳〉）時，即全依《漢書・五行志》體例臚列災異之目。不過，劉向《傳論》本於〈五行傳〉，而後者與《漢書・五行志》在結構上存在三處重要差異：第一，《漢書・五行志》未取〈五行傳〉開篇自「維王后元祀」至「爰用五事，建用王極」段；第二，《漢書・五行志》未取〈五行傳〉自「維五位復建，辟厥沴」至「我民人無敢不敬事上下王祀」等陳述六沴司月及「共禦」之術的部分；第三，據《尚書大傳》鄭玄注佚文，其所據本〈五行傳〉先言「六沴」，後言「五行」，[6] 鄭玄所據本《尚書大傳》源出劉向所定中秘「四十一篇」本，[7] 後者所收〈五行傳〉與夏侯始昌所傳本形態一致，[8] 故知這一結構為〈五行傳〉原貌。至於《漢書・五行志》則先言「五行」，後言「五事」、「皇極」，次序與結構均有所不同。這三處調整極大地改變了〈五行傳〉的文本性質和思想傾向，而由此帶來的首要問題便是，作為〈五行傳〉與《漢書・五行志》之間的過渡文本，劉向《傳論》在結構上究竟是更接近於〈五行傳〉，還是已經對其加以調整，最終為《漢書・五行志》所繼承呢？

《晉書・江逌傳》所載的一份奏疏為這一問題的討論提供了依據。據《晉書・孔嚴傳》記載，東晉哀帝隆和元年 (362) 詔曰：「天文失度，太史雖有禳祈之事，猶釁眚屢彰。今欲依鴻祀之制，於太極殿前庭親執虔肅。」[9] 這裡所謂「鴻祀之制」顯然正是〈五行傳〉所言「洪祀六沴」之法，而太常江逌在奏疏中指出：

> 逌上疏諫曰：「臣尋《史》《漢》舊事，〈藝文志〉劉向《五行傳》，洪祀出於其中。然自前代以來，莫有用者。又其文惟說為祀，而不載儀注。

---

[6] 相關論述可參拙文，〈《洪範五行傳》災異思想析論〉，頁 185-186。

[7] 據王應麟《玉海》引《中興書目》所錄《尚書大傳》鄭玄序：「按鄭康成序云：蓋自伏生也。……生終後，數子各論所聞，以己意彌縫其闕，別作章句，又特撰大義，因經屬指，名之曰《傳》。劉向校書，得而上之，凡四十一篇。」宋・王應麟，《玉海》（京都：中文出版社，1977，中日合璧本），卷三七，〈藝文〉，頁 748-749。

[8]《漢書・五行志》：「夏侯始昌通五經，善推〈五行傳〉……其〈傳〉與劉向同，唯劉歆〈傳〉獨異。」《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1353。

[9] 唐・房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷七八，〈孔嚴傳〉，頁 2060。

> 此蓋久遠不行之事，非常人所參校……然洪祀有書無儀，不行於世，詢訪時學，莫識其禮。且其文曰：『洪祀，大祀也。陽曰神，陰曰靈。舉國相率而行祀，順四時之序，無令過差。』今案文而言，皆漫而無適，不可得詳。若不詳而修，其失不小。」帝不納，逌又上疏曰：「……星辰莫同，載於《五行》，故〈洪範〉不以為沴。……案洪祀之文，惟神靈大略而無所祭之名，稱舉國行祀而無貴賤之阻，有赤黍之盛而無牲醴之奠。……」[10]

這裡江逌稱其所據為《漢書・藝文志》著錄的「劉向《五行傳》」，不過，從下文敘述可知，其內容實包括劉向對〈五行傳〉的具體闡釋，可知江逌所引實為「劉向《五行傳記》」，[11] 也就是《洪範五行傳論》。對照〈五行傳〉佚文，可知劉向所釋正是〈傳〉文「共禦」之術：

> 六沴之禮，散齊（齋）七日，致齊（齋），新器，絜祀，用赤黍。三日之朝，于中庭，祀四方，從東方始，卒于北方。其祀禮曰〈格祀〉。曰：播國率相行祀。其祝也曰：若爾神靈洪祀六沴是合，無差無傾，無有不正。若民有不敬事，則會批之于六沴，六事之機，以縣（懸）示我，我民人無敢不敬事上下王祀。[12]

比讀江逌所引劉向《傳論》與〈五行傳〉，可知前者所釋「洪祀」、「神」、「靈」顯然對應〈傳〉文「若爾神靈洪祀」句，其後「舉國相率而行祀」對應〈傳〉文「播國率相行祀」，「順四時之序」對應〈傳〉文「于中庭，祀四方，從東方始，卒于北方」，「無令過差」對應〈傳〉文「無差無傾」。至於其第二封奏疏所言「有赤黍之盛而無牲醴之奠」對應〈傳〉文「絜祀，用赤黍」，「星辰莫同，載於《五行》，故〈洪範〉不以為沴」對應〈傳〉文「星辰莫同，是離逢，非沴，維鮮之功」。由此看來，無論劉向是否接受〈傳〉文所言

---

[10]《晉書》卷八三，〈江逌傳〉，頁 2174-2175。

[11] 酈道元《水經注》《隋書・五行志》等皆稱劉向《傳論》為《洪範五行傳》，《舊唐書・經籍志》更直接著錄為「劉向《尚書洪範五行傳》」，可知中古士人常以《五行傳》為劉向《傳論》之省稱。關於此書本名，《漢書・藝文志》著錄為《五行傳記》，《漢書・楚元王傳》則稱《洪範五行傳論》。北魏・酈道元撰，陳橋驛校證，《水經注校證》（北京：中華書局，2007），卷一九，〈渭水〉，頁 448；唐・魏徵，《隋書》（北京：中華書局，2019），卷二三，〈五行志〉，頁 688；後晉・劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷四六，〈經籍志〉，頁 1969；《漢書》卷三〇，〈藝文志〉，頁 1705；卷三六，〈楚元王傳〉，頁 1950。

[12] 宋・朱熹著，黃榦編，《影印宋刊元明遞修本儀禮經傳通解正續編》（北京：北京大學出版社，2012），卷二六，頁 2259。

「共禦」之術，但其《傳論》確曾對這段文字加以說解。《通典》在記載哀帝此事時引用侍中劉遵之言，以為鴻祀之事「唯出《大傳》，不在六籍。劉向、鄭玄雖為其訓，自後不同，前代以來，並無其式」，[13] 亦稱劉向曾為「洪祀」作訓。可見，《漢書・五行志》對於〈五行傳〉文本的裁汰並非襲自劉向《傳論》，作為基於〈五行傳〉所作之「論」，劉向對〈五行傳〉進行了全面的闡述論說，也只有是這樣，班固才得以做出劉向所據本〈五行傳〉與夏侯始昌所傳本「同」的判斷。

## 三・劉向〈洪範〉五行學的系統性問題

由於〈五行傳〉已初步建立起一套占驗體系，惟其背後的學理依據則未見展開，故劉向對於災異行事的分類、定性和說解在多大程度上遵循〈五行傳〉的占驗體系，就表現為其〈洪範〉五行學的系統性問題；至於劉向能否在漢儒以「六藝」之學為中心，同時兼涉若干數術學說的知識體系內為〈五行傳〉的占驗體系找到足夠的理據，便成為評價其學理性水平的標準。此二者之間存在互動關係，這裡先討論系統性問題。由於這一問題還關乎西漢中後期經學風氣演變等更大的論題，故自上世紀六〇年代鐮田正加以揭示以來，向受學者關注。

鐮田正通過比對《漢書・五行志》所載向、歆父子異說，[14] 特別是對劉歆日食分野說的分析，認為與劉歆相比，劉向災異說解與〈傳〉文關係疏遠，具有「主觀」、「恣意」的特點。板野長八則通過比較向、歆父子對於火災、大水、多麋、有蜮、有蜚等災異行事的不同說解，認為劉向在勾連人事與災異時缺乏清晰的「法則性」，顯得「恣意」。[15] 陳侃理基本贊同二氏之說，[16] 認為劉向對於災異行事的定性存在重合、混亂之處，在說解災異時「注意力不在緊扣傳文」，較劉歆更多呈現出「實用主義」的色彩；不過，田中麻紗巳以董仲舒為比較對

---

13 唐・杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），卷五五〈禮〉一五〈諸雜祠〉，頁 1557。

14 鐮田正，《左傳の成立と其の展開》（東京：大修館書店，1963），第二編第一章第三節〈劉歆の春秋災異說〉，頁 416-435。

15 板野長八，《儒教成立史の研究》（東京：岩波書店，1995），頁 314-316。

16 陳侃理，《儒學、數術與政治》，頁 122-124。此外，王繼訓在論文中並未提及日本學者的研究，但他同樣認為劉向「不擅長理論思維，他的興趣在於將現成的陰陽五行理論進一步工具化，然後運用到現實政治鬥爭中去。」王繼訓，〈劉向陰陽五行學說初探〉，《孔子研究》2002.1：92。

象，[17] 認為劉向災異學受〈五行傳〉內在結構的制約，其系統性、「機械論」色彩較董氏已有所增強；[18] 而黃啓書則認為，即使是與劉歆相比，「二人詮釋災異時，的確多依〈五行傳〉說，故不宜說劉歆有一定法則，而劉向便恣意采擇」。[19]

學者對於劉向〈洪範〉五行學之系統性的看法雖存在差異，然若究其研究方法和文獻依據，則無不依託於《漢書・五行志》；然而，就這一問題的研究而言，阻礙學者形成可靠認識的最大迷障正是《漢書・五行志》本身。首先，由於班固在志文編纂中完全打破了劉向《傳論》對於災異行事的分類方法，而以劉歆分類法為基本體例，這必然導致劉向「比類相從」的編纂體例無法在〈五行志〉中得到充分體現。以「貌之不恭—常雨之罰」為例，在劉向《傳論》中，其下包括木冰、大水、大雨雪、未當雨雪而雨雪、大雨雹、隕霜殺菽等多種災異，而在《漢書・五行志》中，根據劉歆分類法，「木冰」被歸於「木不曲直」條，「大水」被歸於「水不潤下」條，「大雨雪」以下四種被歸於「聽之不聰—常寒之罰」，劉向〈洪範〉五行學的系統性無疑受到湮沒。[20] 其次，劉向《傳論》的內部結構是「〈洪範五行傳〉——〈傳〉文說解——災異行事說解」，其中〈傳〉文說解的部分至關重要，是勾連〈傳〉文與災異行事的橋樑。要判斷劉向災異行事說解與〈五行傳〉之間的相關性，首先必須判斷這些行事說解與相應〈傳〉文說解之間的契合度。目前，學者多視《漢書・五行志》「說曰」部分為劉向對〈傳〉文的說解，但通過與他書所見《傳論》佚文的比讀，可知「說曰」雖頗取材於劉向《傳論》，但班固對〈五行傳〉的看法與劉向存在重要差異，其改筆之處實多，[21] 故據「說曰」討論劉向災異說解的風格，自然難免誤判。總之，只有恢復劉向《傳論》的編纂體例，排除《漢書・五行志》的體例干擾，同時在中古文獻中全面勾稽劉向解〈傳〉之文，庶可對其〈洪範〉五行學的系統性作出合理評估。

---

[17] 田中麻紗巳，〈劉向の災異説について〉，頁 34。

[18] 關於董仲舒的「機械論」宇宙觀及與其「目的論」宇宙觀之間的矛盾，可參馮友蘭著，趙復三譯，《中國哲學簡史》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009），頁 218-219。

[19] 黃啓書，〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，頁 156-157。

[20] 陳侃理即舉此例批評劉向《傳論》之系統性。相關論述可參拙文，〈陳侃理：《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》〉（書評），李四龍主編，《人文宗教研究》第 10 輯（北京：宗教文化出版社，2018）。

[21] 可參拙文，〈流動的文本〉，頁 299-313。

客觀而言，作為一種占驗體系，〈五行傳〉涉及的災異種類和咎由雖然豐富，但存在內在結構不平衡的問題。簡言之，其「六沴」部分所列妖祥非常豐富，幾乎可以關聯到漢人觀念中的所有災異，但引發「六沴」的咎由——貌、言、視、聽、思心和皇極卻多就君臣之日常操行而言，與現實政治中的複雜人事關係可關涉者相對有限；相反地，其「五行」部分所言咎由涉及國家政治的多個方面，但木不曲直、火不炎上、土無稼穡、金不從革、水不潤下五者所涉災異類型卻非常單一。對於這種不平衡，有兩種方案可以解決：一種是將「六沴」與「五行」兩部分加以對應，以此抵消二者之間的不平衡。《春秋繁露・五行五事》和《續漢書・五行志》等即採用這一方法，其優勢在於不必對〈傳〉文做過多溢出的闡釋，但弊端在於將完全打破〈五行傳〉的自身體系，對文本進行重構；另一方案則是通過對於〈傳〉文的開放性闡釋，擴大「六沴」咎由在政治、人事上的關涉度，從而擴充〈五行傳〉「推迹行事」的闡釋力。這種方法的優勢在於從文本層面上保留了〈五行傳〉的原貌，而風險則是對於具體〈傳〉文的闡釋將遠遠超過其字面所指，易招致增字解經、任意妄說的批評。劉向《傳論》選擇基於〈五行傳〉文本加以闡釋，這一體例決定了如果他希望對〈五行傳〉內部的失衡有所改善，只能採用後一種方案。

從佚文來看，劉向正是通過對〈五行傳〉的開放性闡釋而構建起一套宏大、系統而又靈活的占驗體系，針對「六沴」咎由過於單一的問題，劉向也將其闡釋的重心放在這部分。以「貌之不恭」條為例，根據〈傳〉文，包括常雨、惡極、服妖、龜孽、雞禍、下體生於上之痾、青眚、青祥在內的各種妖祥均歸咎於人君「貌之不恭，是謂不肅，厥咎狂」，從災異說解的實踐來看，無疑過於狹隘。劉向對〈傳〉文做出開放性闡釋：

> 失威儀之制，怠慢驕恣，謂之狂，則不肅矣。下不敬，則上無威。天下既不敬，又肆其驕恣，肆之則不從。夫不敬其君，不從其政，則陰氣勝，故曰厥罰常雨。[22]

「貌」原指容貌、行止，劉向釋為「威儀之制」，就其本義而略加拓展，尚在常規訓詁的範圍之內。其後〈傳〉文言「是謂不肅」，此句主語承前省略，顯然應指前貌不恭之君，但劉向增字為訓，將「不肅」的主體置換為「下」，以「下不敬」將〈傳〉文所言咎由從人君轉向君臣之間的互動關係——由於君主「怠

[22] 梁・蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，2017），卷一九志第一一〈五行〉引「貌傳」，頁 412。

慢驕恣」，故大臣不敬其君，上遂失威儀；上既不能獲敬於天下，遂更欲以驕恣崇其威，故人臣更不願從其政，由此遂導致陰陽關係的失衡，諸妖祥就此顯現。這樣，經過一系列推演，「貌之不恭」條的核心咎由就從君主個人的失儀擴充至「怠慢驕恣」、「下不敬」、「不從其政」等有關君臣失序的大問題。基於這樣的闡釋，劉向在說解災異時不斷指向君臣關係的失衡，以顯示其說解完全遵循〈五行傳〉。以「大水」諸事為例：

> 桓公元年「秋，大水」。董仲舒、劉向以為桓弒兄隱公，民臣痛隱而賤桓。後宋督弒其君，諸侯會，將討之，桓受宋賂而歸，又背宋。諸侯由是伐魯，仍交兵結讎，伏尸流血，百姓愈怨，故十三年夏復大水。
>
> 嚴（莊）公七年「秋，大水，亡麥苗」。董仲舒、劉向以為嚴母文姜與兄齊襄公淫，共殺桓公，嚴釋父讎，復取齊女，未入，先與之淫，一年再出，會於道逆亂，臣下賤之之應也。
>
> 十一年「秋，宋大水」……劉向以為時宋湣公驕慢，睹災不改，明年與其臣宋萬博戲，婦人在側，矜而罵萬，萬殺公之應。
>
> 二十四年，「大水」……劉向以為哀姜初入，公使大夫宗婦見，用幣，又淫于二叔，公弗能禁。臣下賤之，故是歲、明年仍大水。
>
> 宣公十年「秋，大水，飢」……劉向以為宣公殺子赤而立，子赤，齊出也，故懼，以濟西田賂齊。邾子貜且亦齊出也，而宣比與邾交兵。臣下懼齊之威，創邾之禍，皆賤公行而非其正也。
>
> 成公五年「秋，大水」。董仲舒、劉向以為，時成幼弱，政在大夫，前此一年再用師，明年復城鄆以彊私家，仲孫蔑、叔孫僑和顓會宋、晉，陰勝陽。[23]

表面上看，劉向對「大水」所涉咎由的認定或為宮闈之亂，或為伐國弒君，或為大夫顓政，不僅與「貌之不恭」的關係懸遠，甚至自身亦顯散亂、隨意，但如果注意到說解中反覆出現的「民臣痛隱而賤桓」、「臣下賤之」、「賤公行」等措辭，就可以意識到劉向正是通過這些措辭來使其災異說解與〈傳〉文說解中「不敬其君」的咎由形成呼應，從而至少在形式上將這些災異說解統攝於〈洪範〉五行學的系統之中。為了強化這種系統性，他還從整體上對「大水」的咎由做出判

[23]《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1343-1344。

斷：「大水者，皆君臣治失而陰氣稸積盛强，生水雨之災也」，[24] 這裡的「君臣治失」顯然正是由其「下不敬」、「上無威」的〈傳〉文說解推演而來。

這種通過對〈傳〉文加以闡釋，擴充其咎由所涉範圍，進而在說解災異行事時對據其論說的做法在劉向《傳論》中非常普遍，例如在「言之不從」條，其〈傳〉文說解云：

> 人君過差無度，刑法不一，斂從其重，或有師旅，炕陽之節，若動眾勞民，是言不從。人君既失眾，政令不從，孤陽持治，下畏君之重刑，陽氣勝則旱象至。故曰厥罰常陽也。[25]

與「貌之不恭」一樣，「言不從」本指向人君，但劉向將其定位為民眾對人君的一種反應，並進一步反推其原因，於是就有了「人君過差無度，刑法不一，斂從其重，或有師旅，炕陽之節，若動眾勞民」等一系列分析，原本指向單一的「言」再次被擴充為關乎君臣關係的「人君既失眾，政令不從」，在論及言不從所致的「介蟲之孽」時，他進一步強化這些措辭：

> 刑罰暴虐，取利於下；貪饕無厭，以興師動眾；取邑治城，而失眾心，則蟲為害矣。[26]

基於這些闡述，劉向在說解「言之不從」所致災異時便不斷使用「亢陽」、「勞百姓」、「勞民」、「興役」、「賦斂」、「興師」、「失眾」、「暴虐」、「暴逆」等措辭，一方面顯示其行事說解與〈傳〉文之間的相關性，另一方面也增加了每種災異類型內不同行事之間的共通性，實現其「比類相從」的編纂意圖。

即使是「五行」部分，劉向有時也在闡釋中對〈傳〉文所列咎由加以擴充。例如「火不炎上」，〈傳〉文所列咎由為「棄法律，逐功臣，殺太子，以妾為妻」，[27] 非常具體，而劉向通過進一步追溯這些咎由自身的成因，將「火失其性」的原因擴充為「夫不明之君，惑於讒口，白黑雜揉，代相是非，眾邪並進」，[28] 也就是人君不辨貞姦，以致讒邪擅權。在相關行事的說解中，劉向也不斷使用「聽讒」、「讒口」、「讒賊」、「邪臣」、「邪說」、「淫行」、「不

[24] 北齊・魏收，《魏書》（北京：中華書局，2017），卷一一二上，〈靈徵志〉引《洪範論》，頁 3160。

[25]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「言傳」，頁 423。

[26]《魏書》卷一一二上，〈靈徵志〉引《洪範論》，頁 3179。

[27]《漢書》卷二七上，〈五行志〉引〈傳〉，頁 1320。

[28]《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉引《洪範五行傳》，頁 690。

正」、「不能誅」、「不用聖人」等措辭，[29] 以顯示其災異說解雖未必與〈傳〉文直接相關，但皆符合〈傳〉文的「深層」內涵。

有時，劉向似乎意識到其〈傳〉文說解與災異行事間的差異實在太大，會採取一些迂曲的「彌縫」之術，例如在解釋昭公二十五年「夏，有鸜鵒來巢」時：

> 劉向以為……鸜鵒，夷狄穴藏之禽，來至中國，不穴而巢，陰居陽位，象季氏將逐昭公，去宮室而居外野也。鸜鵒白羽，旱之祥也；穴居而好水，黑色，為主急之應也。天戒若曰：既失眾，不可急暴；急暴，陰將持節陽以逐爾，去宮室而居外野矣。昭不寤，而舉兵圍季氏，為季氏所敗，出犇於齊，遂死於外野。[30]

由於劉向所據本〈五行傳〉並無「毛蟲之孽」和「羽蟲之孽」，故劉向對於毛蟲、羽蟲之異的判定均取其毛羽之色為據，如「鼷鼠」「麋」「鵜鶘」「鵙」定為「青祥」，「白頸鳥」定為「白祥」，「黑頸鳥」定為「黑祥」，「雉」定為「赤祥」，無一例外。此處既言「鸜鵒白羽」，則依例應定為「言之不從一白祥」。由於「言之不從」會導致常陽之罰，即大旱，故劉向言「旱之祥也」，實際上正是基於其「白祥」的屬性。根據劉向《傳論》，「陽氣勝則旱象至」，[31] 整個「言之不從」部分的災異都與人君亢陽持政有關，故其對「鸜鵒來巢」的說解照理也應從魯昭公之「孤陽持治」著眼，但這顯然與其時魯國三家秉政，昭公見逐的史實不符。為了維持災異說解的系統性，同時避免違戾史實，劉向只好強行將鸜鵒的災異屬性加以豐富，認為其具有「穴居而好水」的習性，而「水」色黑，故以此異兼屬「黑祥」，並由此引入「聽之不聰，是謂不謀，厥咎急」的闡釋向度，將其歸咎於昭公之「急暴」失謀。一鳥而兼屬二祥，這在《傳論》中僅此一見，顯然有違體例，可見劉向說解災異確有迂曲之弊，但另一方面也體現出劉向對其災異說解之系統性的維護。

通過對〈傳〉文的開放性闡釋，劉向大大擴充了〈五行傳〉的闡釋向度，從而在形式上遵循〈五行傳〉自身體系的同時，又獲得了靈活的闡釋空間。對於一種占法來說，系統性和靈活性是一對矛盾而又必須共生的要素，系統性可以在形式上彰顯占法的合理性，而靈活性則在實踐中為占驗者留下足夠的空間，使其可以左右逢源，理想的占法就是要在這兩者之間取得平衡。劉向藉助〈五行傳〉建

---

[29]《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1321-1336。

[30]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1414-1415。

[31]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「言傳」，頁 423。

立起系統性，又藉助其開放性闡釋獲得了靈活性，可以說在這方面取得了難得的平衡。當然，這種平衡只是整體上的，在若干細節處，劉向《傳論》仍難以避免地存在疏漏，具體來說表現為四點：

第一，就系統性本身而言，劉向通過對「六沴」咎由的闡釋解決了「六沴」和「五行」兩部分咎由與災異分佈失衡的問題，卻也帶來了「六沴」與「五行」咎由有所重合的新問題。例如，劉向在說解「貌之不恭」時，將其擴充為「失威儀之制」，[32] 而在「木不曲直」部分，基於「五行」部分的內在體系，劉向同樣將「人君失威儀」列為咎由，[33] 如此，「木不曲直」和「貌之不恭」的咎由便有所重合。同樣，在論及「常陽」之罰時，劉向列出「興師動眾，勞人過度，以起城邑，不顧百姓」等咎由，[34] 而〈傳〉文在「金不從革」條所言咎由正是「好戰攻，輕百姓，飾城郭，侵邊境」，[35] 二者顯然存在重複。在〈五行傳〉中，各咎由與效驗之間原本存在清晰的一一對應關係，但由於劉向放大了「六沴」部分的咎由，使得〈傳〉文內部的對應關係遭到破壞，反而在一定程度上影響了劉向《傳論》的系統性。

第二，為了滿足系統性的要求，劉向在說解災異時或有刻意牽合〈傳〉文，致失於迂曲，所言有於文獻無徵者。劉向在闡釋〈傳〉文時雖多增字為訓，但其對災異行事之咎由、效驗的描述卻大多都可以從《春秋》三《傳》、《國語》、《史記》等文獻中找到依據，鮮少妄說；不過，無論〈洪範〉五行學的系統性如何精巧，終究是人為建構出來的，也只能通過人為、刻意的牽合才能得到維護，故劉向說解的迂曲之弊便在所難免。例如其說《左傳．僖公三十二年》「柩有聲如牛」事，認為「近鼓妖也。喪，凶事；聲如牛，怒象也。將有急怒之謀，以生兵革之禍」。[36] 這裡以牛鳴為「怒」聲的說法在經傳中並無依據，實際上是劉向為了呼應「聽之不聰—鼓妖」條〈傳〉文「是謂不謀，厥咎急」，試圖以「怒」引出「急怒之謀」的牽合之辭。又如上引昭公二十五年「鸜鵒來巢」事，不僅一鳥兼屬二祥於全書體例不合，而且《穀梁傳》稱「鸜鵒穴者而曰巢」，[37]《公羊

[32]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「貌傳」，頁 412。
[33]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「木傳」，頁 411。
[34]《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉引《洪範五行傳》，頁 705。
[35]《漢書》卷二七上，〈五行志〉引〈傳〉文，頁 1338。
[36]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1428。
[37]《春秋穀梁傳注疏》（收入清．阮元校刻，《十三經注疏》，北京：中華書局，2009，據南昌府學本影印），卷一八，頁 5300 上欄 B。

傳》稱其「宜穴」，[38] 至劉向則稱其「穴居而好水」，此「好水」之說既於經典無據，與「穴居」之間也無必然聯繫，似乎就是為了牽合「黑祥」之〈傳〉文而更加推演者。

第三，偶有災異行事說解與其〈洪範〉五行學體系相扞格者。例如，劉向將宣公十五年「冬，蝝生」和隱公五年、莊公六年「秋，螟」均定為嬴蟲之孽，[39] 在說解中則稱此三事為「貪利之應」、「貪利應」、「亂先王制而為貪利」，可是，在對其「視之不明—嬴蟲之孽」的理論說解中從未言及「貪利」，倒是在「言之不從—介蟲之孽」條言「螽」災之咎由時頗言「取利於下；貪饕無厭」、「貪利傷人，則蝗蟲損稼」，[40] 顯然，劉向是將蝝、螟、螽視為同類災異進行說解。此說並非無據，《穀梁傳》以螟、螽皆為「蟲災」，[41] 可見從穀梁學立場看，螟、螽確可歸為一類，是以劉向在元帝年間所上封事中即言「蝝、螽、螟蠭午並起」，[42] 當時劉向已習穀梁學而尚未見〈五行傳〉，故據《穀梁傳》為說；可是在《傳論》中，劉向既將「螽」定為介蟲之孽，[43] 又將「螟」、「蝝」定為嬴蟲之孽，這就要求它們應有不同的咎由，如今二孽同說，顯然不符合其對於系統性的追求。

第四，不必諱言，《傳論》中仍有部分災異說解無法與〈傳〉文及其說解形成關聯者，鐮田正、板野長八對劉向的批評雖失於偏頗，但並非無據。例如，劉向在說解成公七年「鼷鼠食郊牛角」時，[44] 將其定為青祥、牛禍，認為是「不敬而傋霿之所致」，這裡的「不敬」顯然對應「貌之不恭」的說解「下不敬」，[45] 而「傋霿」則對應「思心之不睿」的說解「其過在瞀亂失紀」，[46] 顯示出系統性。可是，在說解定公十五年和哀公元年的另外兩次「鼷鼠食郊牛」時，劉向卻

---

[38]《春秋公羊傳注疏》（收入阮元，《十三經注疏》），卷二四，頁 5058 上欄 B。

[39]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1434；卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1445-1446。

[40]《魏書》卷一一二上〈靈徵志〉引《洪範論》，頁 3179；南朝宋・范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷四，〈孝和孝殤帝紀〉李賢注引《洪範五行傳》，頁 182。

[41]《春秋穀梁傳注疏》卷二，頁 5141 下欄 B；卷八，頁 5203 下欄 B。

[42]《漢書》卷三六，〈楚元王傳〉，頁 1937。

[43] 劉向《傳論》言：「介蟲，有甲，能蜚揚之類，陽氣所生，於《春秋》為『螽』，今謂之蝗。」唐・歐陽詢，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982），卷一〇〇，〈災異部〉引《洪範五行傳》，頁 1729。

[44]《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1372-1373。

[45]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「貌傳」，頁 412。

[46]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「思心傳」，頁 418。

從定、哀不能任用孔子著手，感歎聖人不得其時，其說雖非無理，但終究與〈傳〉文或其說解無以呼應。又如板野氏曾經舉出的，對於莊公十七年「冬，多麋」，[47] 劉向定為青祥，但說解則言：「麋之為言迷也，蓋牝獸之淫者也。是時，嚴（莊）公將取齊之淫女，其象先見。天戒若曰：勿取齊女，淫而迷國」，取「麋」、「迷」同音為說，與〈傳〉文毫無關聯。此外，在說解《左傳・文公十六年》「有蛇自泉宮出」時，[48] 劉向雖將其定為蛇孽，但說解卻轉而援據《詩》言「維虺維蛇，女子之祥」，認為「蛇入國，國將有女憂也」。這類說解在《傳論》中雖屬少數，但就這些個案而言，確實可稱「恣意」。

基於成帝時期外戚擅權的政治局勢，劉向《傳論》無疑具有明確的現實政治指向；不過，從《傳論》佚文來看，劉向並非隨意說解災異行事以影射時政，相反地，他基於〈五行傳〉建立起一套既具系統性、又具靈活性的占驗體系，再依託這一體系來實現其對於現實政治的批判。這種做法既增加了其批判的理論性和系統性，在當時的政治形勢下，也不失為一種明智的自我保護之舉。從最終成效來看，儘管這一體系存在重疊、迂曲、疏漏之弊，但其整體上的系統性，尤其是劉向對於這種系統性的關注與維護仍值得肯定。

## 四．〈洪範〉五行學學理體系的重建

在宋元以後士人的普遍觀念中，〈五行傳〉所言占驗體系形同臆說，[49] 自無學理性可言，但在戰國秦漢時期的知識人看來，情況則大不相同。作為著錄於《漢書・藝文志・六藝略》的災異學著作，其與《漢書・藝文志・數術略》所載大量五行學著作之間究竟存在何種差異？這背後涉及秦漢知識史研究中的一系列問題：司馬遷一方面譏諷所謂「家占物怪」之術「不法」，一方面卻篤信天占、風角、望氣「最近天人之符」；[50] 張衡一方面批評圖讖等「不占之書」為「後人皮傳」之言，一方面又亟稱「聖人明審律歷以定吉凶，重之以卜筮，雜之以九

47《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1396。
48《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1468。
49 可參宋・王安石，《臨川先生文集》（上海：中華書局上海編輯所，1959），卷六五，〈洪範傳〉，頁 685-697；宋・蘇軾撰，明・茅坤編，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），頁 296-297；宋・晁說之，《嵩山文集》（收入《四部叢刊續編》，上海：商務印書館，1934），卷一一，〈洪範小傳〉。
50 漢・司馬遷，《史記》（北京：中華書局，2013），卷二七，〈天官書〉，頁 1593, 1603。

宮」。[51] 這些在後世看來「五十步笑百步」的論述正反映了知識史發展的常態——知識演進的過程會不斷調整合理與不合理之間的邊界。只有在現有知識體系中得到解釋，這種知識才能得到認可；反之，若不能為現有知識體系所容納，則會被視為悖謬。在多數情況下，知識演進的過程都是隱微、曲折而反覆的。

作為至西漢中前期才逐漸成形的新興知識，儒學災異論所面臨的挑戰來自儒學內、外兩方面。就儒學內部而言，「不語怪力亂神」的傳統申之在前，「仲舒下吏，夏侯囚執，眭孟誅戮，李尋流放」的下場昭昭在目，[52] 誠如班固所言：「此學者之大戒也！」要將基於數術傳統的災異占說引入儒學，並藉此影響時政，無論是在學理層面，還是在政治層面，持論者都面臨巨大的壓力。從社會影響來看，善說災異的孟、京、高氏《易》學、〈洪範〉五行學、翼奉「五際」、「六情」說、董仲舒《春秋》學等不過是五經諸多師法中的幾種，有的更是只在少數師弟間別傳；而更尷尬的是，所有災異論的師法淵源都不清晰。[53] 在看重師法的西漢儒學傳統中，這些來源不明的學說自然會受到質疑。帝師張禹曾對成帝說：「災變之異深遠難見，故聖人罕言命，不語怪神。性與天道，自子贛之屬不得聞，何況淺見鄙儒之所言！」[54] 可見儘管宣、元、成諸帝屢就災變下罪己詔，但災異論在儒者內部仍存在爭議。要想成為精微要妙的「天道」之學而非「泥於

---

[51]《後漢書》卷五九，〈張衡列傳〉，頁 1911-1912。

[52]《漢書》卷七五，〈眭兩夏侯京翼李傳〉，頁 3195。

[53] 如孟喜自稱其「得《易》家候陰陽災變書，詐言師田生且死時枕喜郄，獨傳喜」，然同門梁丘賀等以為不實；京房「受《易》梁人焦延壽。延壽云嘗從孟喜問《易》。會喜死，房以為延壽《易》即孟氏學」，但孟氏弟子「翟牧、白生不肯，皆曰非也」。高相「專說陰陽災異，自言出於丁將軍」，「自言」二字顯示其說亦未得到公認。夏侯始昌所推〈洪範五行傳〉的文本來源和師說來源均不明確，故不在大夏侯《尚書》師法中廣泛傳授，只在「所賢弟子」間流傳。翼奉雖稱其「五際」、「六情」說聞於師言，但此說不見於與之同師的蕭望之、匡衡等其他齊詩弟子，而王臨「稱詔欲從奉學其術」，但「奉不肯與言」，且上封事，稱其術「唯奉能用之，學者莫能行」。齊詩時為官學，傳習廣泛，翼奉無得秘之，可見王臨欲學、以及翼奉所好之「律曆陰陽之占」並非齊詩師法所固有，當另有別傳。至於董仲舒治公羊學而「始推陰陽」，可見其災異論也非公羊師法所固有。《漢書》卷八八，〈儒林傳〉，頁 3599, 3601-3602；卷七五，〈眭兩夏侯京翼李傳〉，頁 3167-3170；卷二七上，〈五行志〉，頁 1317；卷二七中之上，頁 1353。

[54]《漢書》卷八一，〈匡張孔馬傳〉，頁 3351。

小數」的「小數家」之說，[55] 災異論不僅要在實踐層面得到一定程度的應驗，[56] 更要在學理層面「考信於六藝」，[57] 顯示出其與經義之間的深刻關聯。至於在儒學之外，災異譴告說從未得到黃老「自然」論者的認可，鹽鐵會議中頗持商、韓法家立場的「大夫」亦稱「水旱，天之所為，饑穰，陰陽之運也，非人力」。[58] 可見，有關災異與人事之相關性的爭議在漢廷中始終存在，這些都需要儒學災異論者做出回應。

以〈洪範〉五行學而言，西漢中前期儒生已經注意對〈傳〉文的學理依據加以論證，這從劉向《傳論》所引「一曰」中可以看出。例如，關於「常風」與「常陰」的發生機制，「一曰，陰陽相薄，偏氣陽多為風，其甚也常風。陰氣多者，陰而不雨，其甚也常陰」，[59] 就是藉助漢人普遍認可的陰陽學說來加以論述。至於「一曰」對於「六禍」發生機制的分析，更極具系統性而令人印象深刻。[60] 可惜，由於許商《五行傳記》早已散佚，夏侯始昌所傳師法在這方面的成就如何，已無法評估。至於劉向《傳論》，就佚文看來，在依託〈五行傳〉建立起獨具特性的占驗體系後，他還希望將這一體系背後的學理依據充分加以揭示。在此過程中，他援取《春秋》學和《易》學經說，又將陰陽、五行、月令等更廣泛的知識加以融會，反映出強烈的理論興趣和開放的知識視野。

管見所及，田中麻紗巳最早注意到《漢書‧五行志》中劉向災異說所據理論的問題，[61] 並將其概括為以〈五行傳〉為主，輔以象數《易》、陰陽（氣）說以及天的理論。此後，伊藤計、坂本具償、黃啓書等先後對田中氏有所補正，而近年來張書豪再次梳理這一論題，認為劉向災異說的「詮說理據」除〈五行傳〉和董仲舒譴告說以外，尚有「融合三《傳》義例」、「兼舉西漢《易》說」、「運

---

[55] 司馬遷根據《春秋》記「異」，認為孔子之學本含「天道」，只是不以言傳人：「是以孔子論六經，紀異而說不書。至天道命，不傳；傳其人，不待告；告非其人，雖言不著。」《史記》卷二七，〈天官書〉，頁 1594；《漢書》卷三〇，〈藝文志〉，頁 1735, 1769。

[56] 例如董仲舒推陰陽以求雨、止雨，據說「行之一國，未嘗不得所欲」；夏侯始昌「先言柏梁臺災日」；夏侯勝據〈五行傳〉逆知霍光之變；京房「言災異，未嘗不中」。《漢書》卷五六，〈董仲舒傳〉，頁 2524；卷七五，〈眭兩夏侯京翼李傳〉，頁 3154-3155, 3164。

[57]《史記》卷六一，〈伯夷列傳〉，頁 2567。

[58] 漢‧桓寬撰，王利器校注，《鹽鐵論校注（定本）》（北京：中華書局，1992），卷六，〈水旱〉，頁 428。

[59]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「思心傳」，頁 419。

[60] 可參拙文，〈夏侯始昌所傳《洪範》五行學師法源流考〉，頁 269-270。

[61] 田中麻紗巳，〈劉向の災異說について〉，頁 29-34。

用星占分野」、「反映當時科學」四點，[62] 具有「所主非一，往往有兼采眾說」的特點。可以說，諸家對劉向災異說所涉理論的考察已十分完備，但不必諱言，自田中氏以來，學者關注的重點在於辨識劉向《傳論》究竟羼入了哪些災異理論，但這些理論究竟是以何種方式進入劉向《傳論》？他們與〈洪範〉五行學的適應性如何？是否真的可以幫助劉向構建起一套更為系統的儒學災異論？關於這些問題的討論尚不多見。事實上，《易》學、《春秋》學、陰陽說、星占術等各有其知識體系與背景，並不是簡單地可以拿來就用的機械零件，劉向要援取這些理論構建一個具有集大成性質的儒學災異論，不僅要在整體上賦予〈五行傳〉以新的學理架構，而且要在〈傳〉文的理論闡釋、對災異行事的具體說解中不斷加以落實、維護，是一項極富挑戰性的工作。而從這個意義上看，對於劉向〈洪範〉五行學學理體系的討論，不僅有助於瞭解劉向經學的特點，亦有助於瞭解西漢經學內部不同學風之間的差異，以及傳統經傳與數術知識之間的互動關係，是一個值得探討的經學史個案。

不妨先交代結論：就佚文來看，劉向以〈五行傳〉為基礎，融合戰國以來的《易》說、月令說、陰陽說、《春秋》災異譴告說以及天文、星占、曆算之學，全面論述了其〈洪範〉五行學占驗體系的合理性。有關陰陽說的部分涉及的問題較多，下一節將有專門論述，這裡先討論其他幾方面。

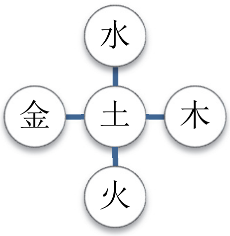
第一，基於〈五行傳〉自身的學理構建。〈五行傳〉「六沴」部分包括事、咎、罰、極、妖、孽、禍、痾、眚、祥、沴十一個部分，其中事、咎、罰、極主要依據〈洪範〉，其學理性可謂「不證自明」，至於其後諸項，則缺少直接的經學依據。劉向《傳論》首先用漸變說解釋其內部關係：「妖者，敗胎也，少小之類，言其事之尚微也。至孽，則牙孽也。至乎禍，則著矣。」[63] 至於「眚」、「祥」，則認為「氣所生，所謂眚也」、「氣所致，所謂祥也」，[64] 以「眚」為本地所生，「祥」為由域外招致者。關於金沴木、木沴金、水沴火、火沴水和金木水火沴土諸說，劉向則用「衝氣相通」說加以解釋。[65] 所謂「衝氣」，即相對之氣。〈五行傳〉取五行相生之序，又以土為五行之主，故其五行方位應如下圖：

[62] 張書豪，〈《漢書・五行志》所見劉向災異論〉，頁 90-101。

[63]《後漢書》志第一三〈五行一〉劉昭注引《洪範傳》，頁 3267。

[64]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1414。

[65]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「貌傳」，頁 416。




此時，木與金、水與火處於對衝的位置，而土居於中央，四行皆有可能衝犯。所謂「衝氣相通」，就是各行基於其方位上對衝、相通的關係，一旦自有所失，則對衝之氣就可能來犯，形成〈五行傳〉中五行相沴的結果。這些說法雖然並無經典依據，也未必出於夏侯始昌所傳師法，但皆本於〈五行傳〉文本，在對文本加以闡述的同時，也使得〈五行傳〉在形式上顯得更為精密合理。

至於「六沴」所言具體災異的發生機制，劉向充分藉助〈傳〉文自身所言咎由來進行闡述，例如「貌之不恭—服妖」，劉向根據「厥咎狂」，認為「風俗狂慢，變節易度，則為輕剽奇怪之服，故曰時則有服妖」。[66] 又如「視之不明—草妖」，劉向基於「厥咎舒」，知是人君舒緩失秉所致，故認為「犯上者不誅，則草犯霜而不死，或殺不以時，事在殺生失柄，故曰草妖也」。[67] 同時，劉向較多採用「氣類相感」說來實現災異與咎由之間的勾連。例如「言之不從—犬禍」：

> 犬禍者，西方也，以口守，言之類也。言氣毀則犬傷疾矣，故曰犬傷禍也。[68]

「聽之不聰—鼓妖」：

> 不聰之象見，則妖生於耳，以類相動，故曰有鼓妖也。

「皇之不極—常陰之罰」：

> 天者，正萬物之始，王者，正萬事之始，失中則害天氣，類相動也。[69]

「皇之不極—龍孽」：

> 龍，獸之難害者也。天之類，君之象。天氣害，君道傷，則龍亦害。[70]

這裡劉向反覆提到「某之類」、「類相動」的說法，類似的表述還有「某之

[66]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「貌傳」，頁 415。
[67]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引《傳》，頁 417。
[68] 唐・瞿曇悉達，《開元占經》（北京：九州出版社，2012），卷一一九，〈羊犬豕占〉，頁 1124，標點不盡從。
[69]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「聽傳」，頁 427；同卷引《傳》，頁 427。
[70]《隋書》卷二三志第一八〈五行下〉引《洪範五行傳》，頁 739。

象」、「某象」，[71] 顯然是依據西漢時期廣泛流行的物類相動說。[72] 這些闡述本於〈傳〉文，旨在將其內在機理加以揭示，呈現〈傳〉文的合理性。從闡釋學的角度來說，這是最經濟的一種闡釋方案；不過，這要求〈傳〉文自身具有完備的結構性，也要求闡釋者能充分把握〈傳〉文的內在結構，並在立場上對其完全認同。一旦上述條件不能同時滿足，或是出於彌縫之意，或是無意誤讀，闡釋者就會越出文本，通過尋求外部知識資源來完成其闡釋。〈五行傳〉的文本來源本就駁雜多元，而劉向以非師法弟子的身分介入闡釋，其與〈傳〉文之間也難免存在隔閡，這些都使得其闡釋不大可能停留在文本內部，必然要援取外部知識，在此過程中，他對於〈傳〉文學理性的要求越高，其闡釋與〈傳〉文之間的距離就會越遠。

第二，以乾坤、四正卦與「六事」相配，賦予「六沴」說以結構上的合理性，間以卦氣說解釋「不時」之事。學者普遍注意到劉向《傳論》對《易》學的援用，但在具體《易》說層面則有歧見。田中麻紗巳、池田秀三、張濤、鄭萬耕指出劉向據孟、京象數《易》說災異，但黃啓書認為劉向所用僅為孟喜六日七分說，「主旨並不為象數易」，張書豪亦認為劉向所用卦氣說與京房無關。[73] 解決這一分歧的基礎是確定劉向《傳論》援據《易》說的佚文。首先，《漢書・五行志》、《南齊書・五行志》、《魏書・靈徵志》中有明確稱引自劉向《傳論》的《易》說，是討論這一問題最可信賴的資料。其次，《五行大義・論五事》對於「五事」的論述雖未明確稱引劉向《傳論》，但其內容與中古文獻所見《傳論》

[71] 如「雨雹，君臣之象也」「角，兵象，在上，君威也」，《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引《傳》，頁 414；《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1372。

[72] 如《禮記・樂記》論樂以「類」動物：「凡姦聲感人而逆氣應之，逆氣成象而淫樂興焉。正聲感人而順氣應之，順氣成象而和樂興焉。倡和有應，回邪曲直，各歸其分，而萬物之理各以類相動也。」《淮南子・天文》則云：「物類相動，本標相應，故陽燧見日則燃而為火，方諸見月則津而為水。」《春秋繁露》則有〈同類相副〉篇專論萬物以「類」相感。《禮記正義》（收入阮元，《十三經注疏》），卷三八，〈樂記〉，頁 3329 上欄 B；漢・劉安撰，何寧集釋，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），卷三，〈天文〉，頁 172；清・蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），卷一三，〈同類相動〉，頁 357-361。

[73] 田中麻紗巳，〈劉向の災異說について〉，頁 31；池田秀三，〈劉向の學問と思想〉，頁 141；張濤，〈略論劉向劉歆父子的易學思想與成就〉，《文獻》1998.2：83；黃啓書，〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，頁 156；鄭萬耕，〈劉向、劉歆父子的易說〉，《周易研究》2004.2：9-11；張書豪，〈《漢書・五行志》所見劉向災異論〉，頁 93-95。

佚文大量相合，而該書卷一〈辨體性〉論「五行」之性時，以「《洪範傳》曰」明確徵引劉向《傳論》，[74] 可知《五行大義》在編纂時確曾援據向書，〈論五事〉的這段材料可以成為討論本問題的參照。至於《漢書・五行志》「說曰」中以四正卦說解木、金、水、火四時相沴之事，以及援據《易》卦說解「六禍」的內容，鄭萬耕、張書豪均視為劉向之說，但其文或完全不見於中古文獻對劉向《傳論》的引述，或雖與諸書引文相仿佛，但邏輯則大相徑庭，結合對《漢書・五行志》「說曰」編纂方式的整體考察，這些內容應為班固在劉向說基礎上敷演而成，[75] 故本文暫不將其納入考察範圍之中。

劉向少習《易》，校書中秘時又遍覽諸家《易》本及經說，[76] 這為其援據《易》說提供了知識儲備。從佚文來看，劉向《傳論》援據《易》說首先表現為以「六事」與震、兌、離、坎、坤、乾六卦相配，從而賦予「六沴」以結構上的合理性。事實上，〈五行傳〉雖以「五行」命名，但無論是〈傳〉文開篇所言大禹「洪祀六沴」之事，還是「六沴司月」的占驗體系，抑或其「共禦」之法，都基於「六沴」說展開，故後者實為〈傳〉文之核心框架。然而，「六沴」及其所依託的「六事」在〈洪範〉經文中並無依據，實際上是將「五事」與「皇極」人為嫁接的結果，因此，如何理解「六事」作為一個整體結構的合理性，就成為〈傳〉文闡釋者必須面對的問題。《五行大義・論五事》載錄了對〈洪範〉「五事」災異的系統論述，其基本框架是以「五事」與《易》卦相匹配：

> 於《易》貌為震，震為木，木可觀也。
>
> 言者，於《易》之道曰兌，兌曰口，言之象。
>
> 視者，南方，目之象。……於《易》為離，離為火為目。
>
> 聽者在耳，耳者，於《易》坎也。
>
> 思者，心為五事之主，猶土體為五行主也。於《易》為坤。[77]

---

[74] 隋・蕭吉撰，中村璋八校注，《五行大義校注》（東京：汲古書院，1998），卷一，頁 14。

[75] 可參拙文，〈流動的文本〉，頁 311-313。

[76] 黃啓書認為「無論由〈五行志〉或〈儒林傳〉皆看不出劉向有習京氏易之處」，但《漢書・藝文志》顏師古注在解釋「《京氏段嘉》十二篇」時明確指出：「嘉即京房所從受《易》者也，見〈儒林傳〉及劉向《別錄》。」足證劉向曾見京氏《易》說。《漢書》卷三六，〈楚元王傳〉，頁 1967；卷三〇，〈藝文志〉，頁 1704；黃啓書，〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，頁 156。

[77] 蕭吉，《五行大義校注》卷三，頁 120-123。

這裡以兌配「言」，又見於《南齊書・五行志》所引劉向《傳論》；[78] 以離配「視」，又見於《漢書・五行志》所引劉向對於雊雊的說解；[79] 以坤配「思心」，又見於《魏書・靈徵志》所引《傳論》對牛禍的論述；[80] 可見《五行大義》以此三「事」與《易》卦相配應出於劉向《傳論》。至於以坎配「聽」，雖無《傳論》佚文可證，但又見於《漢書・五行志》「說曰」對於「豕禍」的論述；[81] 唯以震配「貌」之說僅此一見，無法考定為劉向《傳論》佚文。此外，在《南齊書・五行志》所引《傳論》對於「皇之不極—馬禍」的論述中，有「《易》曰『乾為馬』」之說，[82] 可知劉向又以乾與「皇極」相配。

不過，無論《五行大義》以震配「貌」、以坎配「聽」之說是否為《傳論》佚文，從結構上看，劉向既以兌為西方而配「言」，以離為南方而配「視」，則其將震、兌、離、坎四正卦與貌、言、視、聽四事相配的思路已經非常清楚了。就「六事」內部而言，〈傳〉文於貌、言、視、聽四事各以金木、水火互沴為說，至於「思心」則言「金木水火沴土」，這顯然是將貌、言、視、聽視為平行之四事，而以「思心」加以統攝。至於「皇極」，則〈傳〉文不言五行相沴，而徑言「日月亂行，星辰逆行」，顯然以其超凌五行而獨配天，故「六事」的內部結構應是以「皇極」為至尊，而以「思心」所統攝之五行為輔翼。這一結構自有其合理性，唯一的缺憾是無法獲得〈洪範〉本文的支持，而劉向似乎正有意彌補這一缺憾，其方法則是在更大的經學體系內為〈傳〉文尋找理據。在戰國以來的《易》說中，震、兌、離、坎分主四方，坤主地而統攝之，乾則居天而為至尊，這一結構恰好與「六事」相似，不僅有助於理解「六事」的內部關係，更在形式上為「六沴」說提供了經學依據，故劉向借以說〈傳〉，的確不失巧妙。以五行與《易》卦相配的做法目前始見於清華簡〈筮法〉篇，但其以離配水，以坎配火，與劉向不同。至京氏《易》乃系統建立起五行與八卦之間的對應關係，[83] 劉向此說是否受到京氏《易》的啟發，就不得而知了。

當然，此說亦非無可商之處。首先，在言、聽、視、思心和皇極部分，五事與五行的相關性均可直接援據〈說卦〉，但在貌傳部分，劉向以震為木，然而

[78]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「言傳」，頁 423。
[79]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1411。
[80]《魏書》卷一一二上，〈靈徵志上〉，頁 3176。
[81]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1421。
[82]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引《傳》，頁 428。
[83] 可參：朱伯崑，《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995），第 1 卷，頁 137-139。

「木」與「貌」之間有何關聯，實際上並無經說為據，所謂「木可觀也」只是牽合彌縫之說，故這段文字不見於劉向《傳論》佚文，不能排除是劉向有意闕筆，而為《五行大義》所增補者。此外，劉向雖將「六事」與「六卦」相配，但在論述中並未完全遵循，例如在闡述「思心之不容—華孽」的發生機制時，劉向據〈說卦〉「〈巽〉為木，為風」之說，[84] 將「恆風」之罰與作為「華孽」的「木復華」加以勾連，但「思心」所配既為坤卦，而此處又援據巽卦，多少嫌於突兀。

劉向援據《易》說的另一類型是採用卦氣說，其中用於理論說解者見於上舉「華孽」條：

> 劉向以為於《易》〈巽〉為風為木，卦在三月四月，繼陽而治，主木之華實。風氣盛，至秋冬木復華，故有華孽。[85]

劉向所言「華孽」並非一般花木變異，而是專指「秋冬木復華」，具有時令上的特殊意義，但風於四時皆有，「風氣盛」如何僅導致秋冬之異，僅據〈說卦〉「〈巽〉為風」顯然無法解釋，故劉向乃援引八卦卦氣說，[86] 以〈巽〉主三月四月，將這裡的「風」限定為春夏之風。根據《淮南子‧時則》「六合」說，[87] 某月陰陽失節，其所致災異將在六個月之後顯現，劉向雖未必援據《淮南子》，但其原理大抵與此相仿，故三、四月「風氣盛」，其異則見於秋冬。[88] 就對「華孽」的具體闡釋而言，劉向援《易》為說，不失為神來之筆；但就系統性層面而言，此說於「六沴」中僅此一見，顯然有所欠缺，以致於劉向本人對此說的印象

---

[84]《周易正義》（收入阮元，《十三經注疏》），卷九，〈說卦〉，頁 198 下欄。

[85]《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1441-1442。

[86] 此說以震主二月，巽主三月、四月，離主五月，坤主六月、七月，兌主八月，乾主九月、十月，坎主十一月，艮主十二月、正月，亦見於《乾鑿度》：「巽者陰始順陽者也，陽始壯於東南方，故位在四月。」劉大鈞認為此說與〈說卦〉「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮」一脈相承，或為戰國以來之舊說。清‧趙在翰編，《七緯》（北京：中華書局，2012），頁 32；劉大鈞，〈「卦氣」溯源〉，《中國社會科學》2000.5：127。

[87] 可參：劉安，《淮南子集釋》卷五，〈時則〉，頁 437。

[88] 事實上，《易》學中確有關於「秋華」的說解，見於宣帝元康中魏相所上奏議：「春興〈兌〉治則飢，秋興〈震〉治則華，冬興〈離〉治則泄，夏興〈坎〉治則雹。」根據魏相的四正卦說，〈震〉主東方，春，知此以秋華為秋行春政之所致，與《管子‧四時》中「秋行春政則榮」的說法相合，顯然是模擬月令文獻中「違時施政」的災異學原理而定。劉向未用此說。《漢書》卷七四，〈魏相丙吉傳〉，頁 3139；黎翔鳳校注，《管子校注》（北京：中華書局，2004），卷一四，〈四時〉，頁 851。

似乎也不是很深，在說解惠帝二年「天雨血於宜陽」事時，他竟然將同年的「桃李華」與「冬雷」一同定為「常奧（燠）」，[89] 似乎完全忘記了他在「華孽」部分對於「秋冬木復華」的創造性闡釋。

在說解災異行事時，劉向也偶用卦氣說，例如定公元年「十月，隕霜殺菽」事：

> 劉向以為周十月，今八月也。消卦為〈觀〉，陰氣未至君位而殺，誅罰不由君出，在臣下之象也。是時季氏逐昭公，公死於外，定公得立，故天見災以視公也。[90]

此事《公羊傳》認為：「此災菽也，曷為以異書？異大乎災也。」[91] 董仲舒據此以為「菽，草之彊者，天戒若曰：加誅於彊臣」，[92] 以菽為草，故殺之不為害，天欲誅季氏，故殺菽以為勸誡。至於《穀梁傳》則認為《春秋》「未可以殺而殺，舉重；可殺而不殺，舉輕。其曰菽，舉重也」。[93] 通過「隕霜殺菽」和「隕霜不殺草」兩種書法的差異，穀梁家指出「草」、「菽」異類，「菽」當為豆，而凡書「殺」與「不殺」者，所指皆為物候失序，故「殺菽」事的關鍵在於「不時」。基於此，劉向乃援據十二辟卦說，以八月於消卦為〈觀〉，四陰居下，二陽居上，陰未至六五君位，故不應行誅罰之事，今於此時「殺菽」，是權柄失而在下之象，遂以季氏之事為說。藉助卦氣說，劉向巧妙地論述了「隕霜殺菽」的陰陽學原理，並將其與人事加以勾連。類似用法又見僖公三十三年十二月「隕霜不殺草」、惠帝七年五月丁卯「日有食之，幾盡」的說解中，[94] 而在論及隱公九年三月「大雨，震電」事時，劉向提出：「於《易》，雷以二月出，其卦曰〈豫〉，言萬物隨雷出地，皆逸豫也。以八月入，其卦曰〈歸妹〉，言雷復歸。」[95] 所據顯然也是一種卦氣理論，惠棟認為係孟喜「六十卦用事之月」說。[96]

---

[89]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1420。

[90]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1426。

[91]《春秋公羊傳注疏》卷二五，頁 5074 上欄 A。

[92]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1426。

[93]《春秋穀梁傳注疏》卷一九，頁 5308 上欄 A-B。

[94] 關於惠帝七年五月日食，劉向認為「五月微陰始起而犯至陽，其占重」，這裡顯然是用十二消息說，以五月於消卦為〈姤〉，一陰居下而五陽在上，故有所謂「微陰始起而犯至陽」。《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1409；卷二七下之下，〈五行志〉，頁 1500。

[95]《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1364。

[96] 清・惠棟，《易漢學》（北京：中華書局，2007），卷二，〈孟長卿易下〉，頁 541, 546。

總之，劉向援用卦氣說的語境多與「不時」之事有關，通過卦氣說對十二月陰陽屬性的描述，劉向揭示了這些悖時違天的災異背後陰陽關係的失序，由此推導人事咎由。事實上，〈五行傳〉本有「六沴司月」的時間框架，但在佚文中從未見劉向援用，這大概是因為此說常常不能與災異發生的具體時間相對應，例如上舉「隕霜」、「大雨」諸事，劉向均歸咎於「貌之不恭」，據「六沴司月」說，「二月三月，維貌是司」，則其事應在二月、三月，但實際上，上舉諸事或在十月，或在十二月，或在三月，皆與〈傳〉文不合，故劉向實難援據。換言之，由於〈傳〉文「六沴司月」的結構與「六沴作見」的具體災異之間原本就缺乏內在聯繫，故在實際說解災異時也就缺乏可操作性。劉向棄用本〈傳〉而援取他說，確有其不得已之處。

此外，劉向在「木」行部分以〈觀〉卦卦象論述「木」行與「威儀」的相關性：「《易經》地上之木為〈觀〉，故木於人，威儀容貌也。」[97]「火」行部分雖未明言《易》卦，但「火者南方，陽光為明也。人君向南，蓋取象也」之說實係化用〈說卦〉。[98] 這些用例雖不具系統性，但亦可見出劉向〈洪範〉五行學對於《易》學之借重。

第三，以具有數術背景的月令說統攝「五行」失性部分。〈五行傳〉是以〈洪範〉與戰國秦漢五行、月令文獻嫁接而成的產物，[99] 一方面，無論是「五行」部分所言咎由，還是「六沴」部分的妖孽禍痾，〈傳〉文都大量取材於具有數術背景的五行、月令文獻；另一方面，〈傳〉文又自具體系，尤其是越出了傳統月令說普遍秉持的「四時—五行」體系，更強調「德」而非「時」在國家政治中的重要性，顯示其在援取數術知識的同時仍歸本儒學的立場。不過，依「時」施政的觀念在漢代始終影響巨大，[100] 其與儒家順時而動的觀念在形式上亦頗相合，故劉向《傳論》在論述「五行」災異的發生機制時，再次將這些知識援入，〈五行傳〉由此重新回到戰國以來五行、月令文獻的知識譜系之中。

---

[97]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「木傳」，頁 411。

[98]〈說卦〉：「離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。」《周易正義》卷九，頁 197 上欄。

[99] 可參拙文，〈《洪範五行傳》災異思想析論〉，頁 184-194。

[100] 可參王利華，〈《月令》中的自然節律與社會節奏〉，《中國社會科學》2014.2：185-203。

表一

| 〈五行傳〉 | 五行之性 | 政事 | 順行施政 | 逆行施政 | 災異 |
|---|---|---|---|---|---|
| 田獵不宿、飲食不享、出入不節、奪民農時、及有姦謀，則木不曲直。 | 東方，《易經》地上之木為〈觀〉。[101] | 故木於人，威儀容貌也。 | 古者聖王垂則，天子穆穆，諸侯皇皇。登輿則有鸞和之節，降車則有佩玉之度，田狩則有三驅之制，飲食則有享獻之禮。無事不出境。此容貌動作之得節，所以順木氣也。 | 如人君失威儀，逆木行，田獵馳騁，不反宮室，飲食沈湎，不顧禮制，出入無度，多發繇役，以奪民時，作為姦詐，以奪民財，則木失其性矣。 | 蓋以工匠之為輪矢者多傷敗，故曰木不曲直。 |
| | 木者，春，生氣之始。 | 農之本也 | 無奪農時，使民歲不過三日，行什一之稅，無貪欲之謀，則木氣從。 | | |
| 棄法律，逐功臣，殺太子，以妾為妻，則火不炎上。 | 火者南方，陽光為明也。 | 人君向南，蓋取象也。 | 昔者聖帝明王，負扆攝袂，南面而聽斷天下。攬海內之雄俊，積之於朝，以續聰明，推邪佞之偽臣，投之于野，以通壅塞，以順火氣。 | 夫不明之君，惑於讒口，白黑雜揉，代相是非，眾邪並進，人君疑惑。棄法律，間骨肉，殺太子，逐功臣，以孽代宗，則火失其性。 | 上災宗廟，下災府榭，內熯本朝，外熯闕觀，雖興師眾，不能救也。 |
| 治宮室，飾臺榭，內淫亂，犯親戚，侮父兄，則稼穡不成。 | 土者中央，為內事。 | 宮室臺榭、夫婦親屬也。 | 古者，自天子至于士，宮室寢居，大小有差，高卑異等，骨肉有恩。故明王賢君，脩宮室之制，謹夫婦之別，加親戚之恩，敬父兄之禮，則中氣和。 | 人君肆心縱意，大為宮室，高為臺榭，雕文刻鏤，以疲人力，淫泆無別，妻妾過度，犯親戚，侮父兄，中氣亂，則稼穡不成。 | |

[101] 表一中劉向《傳論》佚文均引自《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉，頁 411-426；《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉，頁 688-693。

| 〈五行傳〉 | 五行之性 | 政事 | 順行施政 | 逆行施政 | 災異 |
|---|---|---|---|---|---|
| 好戰攻，輕百姓，飾城郭，侵邊境，則金不從革。 | 金者西方，萬物既成，殺氣之始也。 | 其於王事，兵戎戰伐之道也。 | 古之王者，興師動眾，建立旗鼓，以誅殘賊，禁暴虐，安天下，殺伐必應義，以順金氣。 | 如人君樂侵陵，好攻戰，貪城邑之賂，以輕百姓之命，人皆不安，外內騷動，則金不從革。 | 蓋冶鑄不化，冰滯固堅，故曰金不從革。 |
| 簡宗廟，不禱祠，廢祭祀，逆天時，則水不潤下。 | 水者，北方之藏氣，至陰也。[102] | 宗廟者，祭祀之象也。 | 故天子親耕以供粢盛，王后親蠶以供祭服，敬之至也。發號施令，十二月咸得其氣，則水氣順。 | 如人君簡宗廟，不禱祀，逆天時，則水不潤下。 | 霧水暴出，百川逆溢，壞鄉邑，溺人民，及淫雨傷稼穡，是為水不潤下。 |

從佚文來看，劉向對「五行」之失的闡述有很強的系統性，各行大抵均包括五個部分：第一，對五行之性的解釋，通過將五行與五方相對應，顯示此「五行」不再是〈洪範〉經文中的物質實體，而具有抽象的意義；第二，各行所主政事；第三，順行施政之休徵，這部分多用「古之王者」或「古者」、「昔之聖者」等領起，顯示出法古的色彩，又以「順某氣」、「某氣從」等作結，回歸到五行學結構中；第四，逆行施政之咎徵，多用「如人君」領起，最後以五行失性作結；第五，「五行」災異的具體形態。劉向《傳論》的佚文雖然不完整，《南齊書・五行志》和《隋書・五行志》的引文也存在一定差異，但從表一來看，這

102 此處中華書局修訂本標點作：「水者，北方之藏，氣至陰也。」案《隋書・五行志》引述劉向《傳論》「金不從革」條，言「金者西方，萬物既成，殺氣之始也」，《南齊書・五行志》引劉向《傳論》「木不曲直」條，言「木者，春，生氣之始」，知此「生氣」「殺氣」「藏氣」皆為五行、月令學術語，不應點斷。鄭玄注〈洪範五行傳〉「聽之不聰—厥罰寒」即言「聽曰水，水主冬，冬氣藏，藏氣失故常寒也」。《後漢書》載順帝永建四年春二月戊戌詔，亦言「以民入山鑿石，發洩藏氣，敕有司檢察所當禁絶」，可證「藏氣」為漢人說五行之常用語，故此處不從中華書局修訂本標點。《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉，頁 692；《後漢書》卷六，〈孝順孝沖孝質帝紀〉，頁 256；志第一五〈五行三〉劉昭注引「鄭玄曰」，頁 3306。

五部分邏輯清晰，結構完整，各行相應部分的句式也有相似性，應構成《傳論》「五行」部分理論闡述的基本結構。就與〈傳〉文的關係而言，只有第四部分是依據〈傳〉文加以闡發，足見劉向《傳論》並不止於對〈傳〉文的訓詁、疏通，而是要通過系統闡述，揭示〈傳〉文諸咎由的致災原理，由此呈現〈五行傳〉占驗體系的系統性與學理性。

正是基於這一目的，劉向《傳論》重新援納了「四時—五行」體系，試圖以此強化「五行」部分的系統性色彩。在木、金、水三行，劉向明確稱其為「生氣」、「殺氣」和「藏氣」，顯然是要藉助月令說來解釋〈傳〉文所言咎由。這一思路也在三行施政順、逆的論述中得到貫徹，例如，木行部分接著便談到「無奪農時」的重要性，金行部分整個圍繞「兵戎戰伐」之事加以論述，水行部分則主要圍繞「宗廟」、「祭祀」之事論說。〈傳〉文所列咎由也大多得以落實。

不過，如前文所言，〈五行傳〉雖脫胎於月令文獻，但已自具獨立性，後者無法為〈五行傳〉提供全部的學理依據。因此，劉向不得不在其整飭的形式之下引入其他的闡釋方案。首先，《傳論》對五行之性的揭示顯然分為兩種類型，在火、土兩行，劉向並未援用月令說。火本應為長養之氣，按照月令說，其所主之時當「出輕繫」，行寬省之政，但〈傳〉文卻在這部分強調不可「棄法律」，顯然與月令說不合。劉向因此暫時放棄月令說，將所有的論述都圍繞「明」這一火的物質性特點展開，將各種咎由都歸結為「不明」、「疑惑」所致。這一說法在火行內雖然可以說通，但與「五行」部分強調其抽象屬性的闡釋方向並不一致。至於土行部分，則通過其方位上居中的特點，推演出其主「內事」，由此將〈傳〉文所言列宮室、臺榭、夫婦、親屬諸事加以勾連，這雖然是就其抽象屬性而論，但與月令中或主季夏而助長養，或王四時的「土」德也並無關聯。可見，火、土兩行不言月令既不是佚文缺失，也不是劉向無意脫漏或省文，而是他意識到〈五行傳〉雖有月令文獻的背景，但其自身結構已經與月令說表現出一定的差異，無法再據其系統地加以論述。

其次，就木行內部而言，劉向也引入了不同的解釋策略。由於〈傳〉文中與農事關係密切的只有「奪民農時」一句，其他幾條與農事的關係則相對疏遠，為此，劉向在採用月令說的同時又援據《易》說，以「地上之木為〈觀〉」，將木行所主政事關聯至「威儀容貌」。此後，在論述人君施政休、咎時，劉向始終圍繞「威儀」展開，由此將〈傳〉文中「田獵不宿、飲食不享、出入不節」三條統攝起來。至於「及有姦謀」句，劉向更增字為訓，以為「作為姦詐以奪民財」，

將其與「多發繇役以奪民時」勾連起來。這樣，木行所列五條咎由都獲得了各自的學理依據。

儘管劉向對於「五行」失性部分的學理構建看起來並不完美，但其據「四時—五行」體系闡釋〈五行傳〉的做法卻深契兩漢士人的主流知識，故在東漢時期得到廣泛的傳播；不過，劉向的這些說解是否真的就是〈傳〉文的學理依據呢？〈五行傳〉的作者是否真的基於《易》說而在木行部分論及威儀容貌之事？〈傳〉文所言「姦謀」是否一定旨在「奪民財」而已？火行所言諸事，又是否真的可以統攝於「明」這一概念之下？這些實際上已經無法得到證實。問題的關鍵是，對於〈傳〉文來說，這些學理依據真的那麼重要嗎？事實上，〈傳〉文的知識來源本就非常駁雜，其最大的價值正在於它在如此龐雜的知識背景下建立的獨特體系，無論這一體系是否完備、合理，這都是〈傳〉文的獨特面貌。對於劉向而言，他一方面試圖將其塑造為完備、合理、權威的占驗體系，一方面似乎又意識到〈傳〉文只是依附於〈洪範〉的一部經傳而已，自身並不具備權威性，因此，為了彰顯〈傳〉文的合理性，劉向只能從〈傳〉文的每句話、每段論述著手，一一論述其合理性。換言之，他必須先擱置〈傳〉文的系統性，甚至擱置〈傳〉文的自身結構，轉而藉助其他在當時更具權威性的知識來論述〈傳〉文具體文本的合理性。弔詭的是，〈傳〉文自身體系本就是獨特的，它作為一個整體不可能從其他任何知識體系中得到驗證，因此，當〈傳〉文中具體文本的合理性得到確認後，〈五行傳〉作為一個整體卻顯得駁雜而充滿齟齬了。劉向的本意在於展現〈傳〉文的系統性和學理性，但最終卻不得不呈現出〈傳〉文內在邏輯的破碎與割裂，讀者不僅難以再認同〈傳〉文的系統性，甚至連〈傳〉文本身要表達的大義也變得模糊不清了。夏侯勝在批評夏侯建「從五經諸儒問與《尚書》相出入者，牽引以次章句，具文飾說」的學風時，[103] 曾提出「章句小儒，破碎大道」一說，劉向《傳論》對「五行」部分的學理闡述多有「牽引」〈傳〉外之說者，其最終形態也多少因「破碎」而確實對「大道」有所遮蔽，可見夏侯勝所批評的這種經學風氣在西漢中後期確實存在，而對於其經學史意義的思考，結語部分將有進一步論述。

第四，對董仲舒《春秋》災異學說的汲取與改造。黃啓書指出，劉向在編撰《傳論》之前所上奏議中論及《春秋》災異均受到董仲舒的影響。[104] 至於劉向作

[103]《漢書》卷七五，〈眭兩夏侯京翼李傳〉，頁 3159。

[104] 黃啓書，〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，頁 134。

《傳論》時對於董氏災異說的態度，則學者有不同看法。伊藤計認為劉向曾將己說附入董仲舒《災異之記》中，形成一部「《（董仲舒劉向）災異之記》」，後者正是班固編撰《漢書・五行志》的基礎。[105] 張書豪贊同此說，並認為劉向先補撰《災異之記》，後以此為基礎改編為《洪範五行傳論》。[106] 黃啓書則認為劉向據〈五行傳〉而對董氏災異說加以改造，表現為「擴大採擇史事範圍」、「災異項目亦不限《春秋》經文所述」和「災異詮釋原則多以〈洪範五行傳〉為主」。在對於《春秋》災異的說解中，「劉向縱有因襲董仲舒之處，但因其《春秋》學說及災異理論的歧異，仍存在著相當的差距」。[107] 筆者在討論《漢書・五行志》的編纂體例時已指出，[108]〈五行志〉中常有董仲舒、劉向二說並舉之例，但對照他書所見劉向《傳論》佚文，可知這種並舉應為班固纂史時所為，劉向《傳論》也許參考，甚至徵引過董氏《災異之記》，但他並未將己見直接附於董書之後，伊藤氏之說恐難成立。

不過，劉向《傳論》在學理層面確實深受董氏災異說影響。〈五行傳〉所述妖祥的性質、分類、形成機制、禳救之術等與《春秋》災異學本聯繫甚微，但經過劉向《傳論》的整合，〈洪範〉五行學與《春秋》學在災異論層面卻取得了重要的聯繫，並深刻影響了此後儒家災異學的發展。據統計，《漢書・五行志》載劉向《春秋》災異說共 100 條，其中以「董仲舒、劉向以為」領起說解者共 31 條，在劉向說解之下記載「董仲舒指略同」者共 8 條，「指略如董仲舒」、「它如仲舒」者各 1 條，「諸蟲略皆從董仲舒說云」涉及 6 條，「諸震略皆從董仲舒說」涉及 5 條，合計 52 條，考慮到董仲舒本不習〈五行傳〉，而董、劉《春秋》學又各循公、穀之說，則這一比例已相當可觀，足見劉向對董氏災異說之借重。[109]

劉向《傳論》對於董仲舒《春秋》災異學的借鑒具體體現在哪些方面呢？究其要者大抵有二：其一曰「災異」說，其二曰「陰陽」說。關於後者，下節將有

---

105 伊藤計，〈董仲舒の災異説：高廟園災對とによう上奏文を中心にして〉，《集刊東洋學》41 (1979)：17-18。

106 張書豪，〈試探劉向災異論著的轉變〉，頁 5-22。

107 黃啓書，〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，頁 138-141。

108 可參拙文，〈流動的文本〉，頁 291。

109 當然，由於董仲舒《災異之記》早已亡佚，故班固所言「略同」之「略」的具體程度如何，實際上已很難評估，坂本具償根據《漢書・五行志》的部分記載提出，即使是被班固視為「略同」的董、向之說，仍可能存在重要差異。坂本具償，〈「漢書」五行志の災異說〉，頁 55-57。

專門論述，這裡先討論第一點，即試圖以《春秋》「災異」譴告說勾連〈五行傳〉「六沴」說。

「災異」一詞在廣義上可指各種自然災害和異象，但作為狹義的專名，則是由《春秋》公羊學發展出的一種特定的解經理論。《公羊傳・定公元年》：「異大乎災也」，[110] 可見「災」、「異」在《公羊傳》中已經是具備特定內涵和外延的專名，而董仲舒則將「災異」的差異及其功能做了更明確的闡釋，見於《春秋繁露・必仁且智》：

> 其大略之類，天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。《詩》云「畏天之威。」殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。[111]

類似說法亦見於《漢書・董仲舒傳》所載「天人三策」，[112] 董氏提出一種「災異——殃咎」的遞進式結構，即在各種妖祥災禍中，一部分具有警示意義，另一部分則是警示失效後的實質性懲罰，而這一觀念在〈五行傳〉中同樣有所體現。〈五行傳〉在開篇部分提出「六沴作見」之說：「若六沴作見，若是共禦，五福乃降，用章于下；若六沴作見，若不共禦，六伐既侵，六極其下。」[113] 顯然，這裡的「六沴」是警示性徵兆，而「六伐」和「六極」則是實質式懲罰。此說不僅在開篇部分明確揭示，而且在整個「六事」和「共禦」部分都得到系統的落實，可以說是〈五行傳〉的核心框架。劉向在說解「景帝中六年，梁孝王田北山，有獻牛，足上出背上」一事時，即基於這一框架展開論說：

> 劉向以為近牛禍。先是孝王驕奢，起苑方三百里，宮館閣道相連三十餘里。納於邪臣羊勝之計，欲求為漢嗣，刺殺議臣爰盎，事發，負斧歸死。既退歸國，猶有恨心，內則思慮霿亂，外則土功過制，故牛禍作。足而出於背，下奸上之象也。猶不能自解，發疾暴死，又凶短之極也。[114]

---

110《春秋公羊傳注疏》卷二五，頁 2335 中欄 B。

111 蘇輿，《春秋繁露義證》卷八，〈必仁且智〉，頁 259。

112《漢書・董仲舒傳》載董氏對策：「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。」《漢書》卷五六，〈董仲舒傳〉，頁 2498。

113 清・陳壽祺輯校，《尚書大傳》（收入《四部叢刊初編》，上海：商務印書館，1929，據左海文集本影印），卷四。

114《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1448。

劉向認為梁孝王以驕奢而引起「牛禍」，但孝王「猶不能自解」，最終導致暴死。這裡的「牛禍」屬於「六沴作見」，具有警示性，而「凶短之極」則屬於「六極」，是最終懲罰。這種遞進式的妖祥機制與董仲舒的「災異——殃咎」說如出一轍，應當是西漢君臣普遍熟悉的一種災異說解方式。因此，劉向《傳論》似乎有意將〈五行傳〉的「六沴作見」說與《春秋》「災異」譴告說加以勾連，使後者成為支撐「六沴作見」說的學理依據。在說解《書序》「高宗祭成湯，有蜚雉登鼎耳而雊」一事時，他即以「六沴作見」與《春秋》之「異」加以勾連：

> 劉向以為雉雊鳴者雄也，以赤色為主。於《易》，〈離〉為雉，雉，南方，近赤祥也。……野木生朝，野鳥入廟，**敗亡之異也**。武丁恐駭，謀於忠賢，修德而正事，內舉傳說，授以國政，外伐鬼方，以安諸夏，故能攘木、鳥之妖，致百年之壽，所謂「**六沴作見**，若是共御，五福乃降，用章于下」者也。[115]

---

[115] 這段材料在《漢書・五行志》中被繫於「劉歆以為」之下，似為劉歆之說，趙禎《洪範政鑒》即割取「野木生朝」以下數語為劉歆之說，但陳喬樅《今文尚書經說考》引述此段，則將「劉歆以為」至「是繼嗣將易也」數句略過，而以前後之文均為劉向之說。今案陳喬樅之說實可信，理由有三：其一，此段以「又曰」引起，在整個〈五行志〉中僅一見，顯然承上文「《書序》曰」而作，可知這兩段材料原本當為一整章。此段前、後所列諸事均為草妖，而此段所言雉雊事，劉向定為赤祥，劉歆定為羽蟲之孽，均非草妖，可知班固未將此事視為獨立條目，而是將其與「《書序》曰」所言「桑穀共生」事合為一條。這也才可以解釋，何以在「高宗祭成湯」部分後半論述中又提到「野木生朝」，甚至在整段最後引述「一曰，金沴木，曰木不曲直」之說，也顯然是指「桑穀共生」事而非「雉登鼎耳而雊」事。既然這兩段材料本為一事，而結合上文，對於「桑穀共生」事，只有劉向有說解，劉歆並無說解，可知將《書序》中高宗兩次妖異合為一事加以論述者，既非劉歆，也非班固，只能是最初論述這一問題的劉向。劉向既然將這兩件妖異合為一事，顯然是有意從整體上對高宗朝面對災異的態度有所論述，故在指出「雉登鼎耳而雊」的災異屬性後，劉向應當還有進一步的說解，而且其說解必然要包括「野木生朝」事。其二，從劉歆對「雉登鼎耳而雊」的說解來看，他認為此事預兆「繼嗣將易」，顯然指的是孝己放逐之事，而自「野木生朝」以下所論，均為高宗能見異而自省，雖有中興之功，與劉歆所言毫無關聯，可知這些論述不可能出自劉歆。而劉向在「桑穀共生」事下的說解中已將其視為「國將危亡」之異，而「野木生朝，野鳥入廟，敗亡之異」之說正與此相合，可知「野木生朝」以下相關論述與劉向對整個高宗朝妖異的認識完全相合，應視為一體。其三，「野木生朝」以下論述中的關鍵概念「敗亡之異」，又見於劉向對於哀公元年「正月，鼷鼠食郊牛」事的說解：「哀公年少，不親見昭公之事，故見敗亡之異。」至於「敗亡」一詞的使用，更多見於《傳論》之中。綜合以上三點，自「劉歆以為」至「繼嗣將易也」當為班固補綴劉歆對「蜚雉登鼎耳而雊」的說解，其下「一曰，鼎三足」至「敗宗廟之祀」當即與前文「近赤祥也」相連，係劉向《傳論》存錄異說，此說與前文「桑穀共生」下所引

在分析「常陽」的災異屬性時，劉向也據《春秋》「災異」說而將其定性為「災」：

旱，所謂常陽，不謂常陽而謂旱者，以為災也。旱之為言乾，萬物傷而乾，不得水也。君持亢陽之節，暴虐於下，興師旅，勤眾勞民，以起城邑，臣下悲怨，而心不從，故陽氣盛而失度，故旱災應也。[116]

不過，劉向《傳論》對於災、異的界定與董仲舒並不相同。《公羊傳．文公二年》在論及「不雨」與「大旱」辭例之別時指出：「大旱之日短而云災，故以災書。此不雨之日長而無災，故以異書」，[117] 以是否產生實際災害來區別災、異；又言「異大乎災」，則此「大」顯然是就重要性而言。至於董仲舒則根據程度高下區分災、異，以小者為災而先發，大者為異而後見。元帝時期翼奉所上奏議則提到另一種《春秋》災異說：「今異至不應，災將隨之。其法大水，極陰生陽，反為大旱，甚則有火災，《春秋》宋伯姬是矣。」[118] 其以異先於災，又視「大旱」為異，似乎並不考慮是否實有所害，與《公羊傳》及董說均有所不同。劉向《傳論》佚文有兩條論及災、異之別：

定公元年「十月，隕霜殺菽」。劉向以為……是時季氏逐昭公，公死于外，定公得立，故天見災以視公也。釐（僖）公二年「十月，隕霜不殺草」，為嗣君微，失秉事之象也。其後卒在臣下，則災為之生矣。異故言草，災故言菽，重殺穀。[119]

凡有所害謂之災，無所害而異于常謂之異，故災為已至，異為方來。[120]

就第一條而言，同為隕霜，僖公二年書「不殺草」，定公元年則書「殺菽」，劉向認為菽為穀，「不殺草」無害，故為異，殺穀則害成，故為災，這就

「一曰」均以「小人」居上為說，或係出自一人。自「野木生朝」而下則為劉向對高宗朝兩次妖異的整體說解，從而在結構上解釋了「《書序》曰」和「《書序》又曰」兩事相連綴的特殊體例。《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1410-1411；宋．趙禎，《宋鈔本洪範政鑒》（北京：國家圖書館出版社，1992，影印本），卷四上；清．陳喬樅，《今文尚書經說考》（收入《續修四庫全書》第 49 冊，上海：上海古籍出版社，1995），卷七，葉 2B-3A。

116 歐陽詢，《藝文類聚》卷一〇〇，〈災異部〉引《洪範五行傳》，頁 1723。

117《春秋公羊傳注疏》卷一三，頁 4922 上欄 B。

118《漢書》卷七五，〈眭兩夏侯京翼李傳〉，頁 3174。

119《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1426。

120 宋．李昉等，《太平御覽》（北京：中華書局，1960），卷八七四，〈咎徵部一〉引《洪範五行傳》，頁 3876 下欄 B。

是第二條所言以是否「有所害」來區分災、異。同時，僖公二年時嗣君微，故先示之以「異」；其後朝政「卒在臣下」，至昭公甚至見逐而客死異國，故再示之以「災」，[121] 看起來，劉向不僅認為「異」與「災」存在遞進關係，而且二者分別見於人事之變的前後，這就是第二條所言以「異」預示未來之事，而以「災」呼應前事，由此建構起「異——事——災」的三段式災異體系。劉向《傳論》還有「危亂端見，則天地之異生」的說法，[122] 也強調「異」表見禍「端」的先發性。與董說相比，劉向的結構更為複雜，其「異」相當於董氏所言「災異」和〈五行傳〉的「六沴」，是先兆性預警；其「災」則相當於董氏所言「殃咎」和〈五行傳〉的「六伐」、「六極」，是實質性懲罰，故其前例中以「大旱」為「災」，正符合〈傳〉文以「常陽」為「六伐」的結構設定。

劉向還根據其《春秋》災異說對《公羊傳》、《穀梁傳》未明確定性的妖祥加以判定，如「鼷鼠食郊牛」，劉向以其於〈五行傳〉為青祥、牛禍，於《春秋》則以無害而定為「敗亡之異」，[123] 至說成公七年正月事例時，即以為「至成公時，三家始顓政，魯將從此衰。天愍周公之德，痛其將有敗亡之戲，故於郊祭而見戒云」，將其視為先兆。有時他還根據自己的標準修正《公羊傳》的災異定性，例如上舉定公元年「隕霜殺菽」事，《公羊傳》認為「災菽也，以異書，異大乎災也」，以重「異」而改「災」為「異」，劉向則一依其有所害而定為「災」。有趣的是，東漢《春秋》公羊學的主流說法正與劉向說相合，不僅《白虎通》引《春秋潛譚巴》之言曰：「災之言傷也，隨事而誅。異之言怪也，先發感動之也。」[124] 而且何休注言：「異者，非常可怪，先事而至者。」「災者，有害於人物，隨事而至者。」[125] 幾乎完全承襲劉向之說。

總之，劉向《傳論》將董仲舒災異譴告說加以改造後援入其對於〈五行傳〉的說解，既擴充了〈五行傳〉的闡釋向度，又為「六沴作見」說找到了經學上的依據，如上文對「隕霜殺菽」、「隕霜不殺草」、「鼷鼠食郊牛」的說解，就是〈洪範〉五行學與《春秋》災異學完美融合的例證。只是這類例證在《傳論》中似乎並不多見，反倒是兼用「六沴」說和《春秋》「災異」說給劉向《傳論》

[121]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1426。

[122]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「貌傳」，頁 416。

[123]《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1372-1373。

[124] 漢・班固撰，清・陳立疏證，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷六，〈災變〉，頁 268。

[125]《春秋公羊傳注疏》卷三，頁 4793 下欄 A-B。

帶來的混亂不乏其例。具體分為兩類，首先是《春秋》災異說與〈五行傳〉「六沴——六伐」結構之間的矛盾，例如「常風」在〈五行傳〉中屬於「六伐」，本應是「若不共禦」後的實質性懲罰，但劉向在說解漢文帝二年「淮南王都壽春大風毀民室」事時，認為此事屬「異」，故從《春秋》學角度視其為先兆性譴告，認為淮南王「見異不寤，後遷于蜀，道死廱」。[126] 其次是因為《春秋》災異體例而割裂〈五行傳〉「六沴」、「六伐」類目。例如，在「常陽」條下，劉向亦據《春秋》學分出「大旱」、「不雨」兩類，前者為「災」，後者為「異」，同屬「常陽」卻一為災，一為異，二者之間顯然存在扞格，而在說解相關行事時，劉向追述前事，將此類妖祥全部視為實質性懲罰，這雖然遵循了〈五行傳〉的體例，但卻與其《春秋》災異說形成矛盾。又如，在「常雨」條下，劉向根據《春秋》學分出「大雨雪」和「大水」等幾類，並根據其《春秋》學原則以前者「失節，故謂之異」，後者「皆君臣治失而陰氣稸積盛强，生水雨之災也」，二者災異屬性再次出現割裂，至說解莊公十一年「秋，宋大水」時，劉向認為「時宋愍公驕慢，睹災不改。明年與其臣宋萬博戲，婦人在側，矜而罵萬，萬殺公之應」，將作為「常雨」和「災」的「大水」視為先兆性預警，而以宋萬弒君為最終懲罰，這既不合〈五行傳〉文意，也不合劉向自己所定《春秋》災異的內涵，反而與董仲舒以「災」為譴告的體例頗相合。由此看來，劉向致力於構建一個統攝《春秋》學與〈洪範〉五行學的儒學災異論體系，也在理論上實現了這一架構，可是一旦進入具體的災異類目，兩種災異體系之間的深層矛盾便凸顯出來，而劉向對此並未有效加以解決。這也是劉向《傳論》過於追求學理體系建構，反致內部扞格割裂的一例。

第五，戰國以來星占術的汲取與改造。作為中國古代最重要的占術之一，星占源遠流長，戰國時期甘忠可、石申各自所撰《星經》對先秦星占術加以總結，至《史記・天官書》則構建了大一統觀念下的星占體系。在漢人的知識觀念中，星占與律曆推步關係密切，而後者足可驗證，故向為士人所重，被視為精微邃密的天人之學。《漢書・楚元王傳》載劉向「晝誦書傳，夜觀星宿，或不寐達旦」，[127] 可知其對星曆之學素有研究；不過，這一知識向為專門之學，司馬遷所列「昔之傳天數者」，自史佚、萇弘至入漢以後的唐都、王朔、魏鮮等，無一

126《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1444。
127《漢書》卷三六，〈楚元王傳〉，頁 1963。

具儒家背景，可證星曆之術本非儒士所習。董仲舒所論雖多關天人，但其所謂「天」亦多就陰陽二氣之流行入手，並不涉及具體的天文知識。至劉向則不同，他「總六曆，列是非，作《五紀論》」，[128] 以〈洪範〉「九疇」之一「五紀」統攝天文、星曆之學，在改變了天文、星曆學知識屬性的同時，也改變了經學自身的知識結構。此後，劉歆又「作《三統曆》及《譜》以說《春秋》」，[129] 進一步強化了天文、星曆知識與六藝之學的內在聯繫。這一過程因應漢代經學擴充自身知識體系的需求而發生，是傳統經傳與數術知識早期互動的典型個案。

《傳論》同樣體現了劉向將星占學知識融入經學體系的嘗試。〈五行傳〉「皇之不極」部分有「時則有日月亂行、星辰逆行」，本身已經涉及星占知識，〈傳〉文亦有「日晦而月見謂之朓，王侯其舒」之說，[130] 就月行盈縮而論其咎；不過，「日月亂行、星辰逆行」的說法過於籠統，而月行盈縮之說亦僅限於月異之一種，故劉向《傳論》多引他說。如「日有食之」、「恒星不見」、「星隕如雨」、「星孛」等《春秋》異象，劉向多援取《穀梁傳》或董仲舒說而略加更易。至於天裂、天變色、日變色、日璚、日暈、日月並出、月背璚、月變色、月犯列星、五星盈縮失行相犯等異象，劉向則援據甘、石《星經》等加以說解，[131] 而其中最值得注意的是對「五星占」學理體系的建構。為便於討論，不妨先將其表見如下：

---

128《漢書》卷二一上，〈律曆志〉，頁 979。

129《漢書》卷二一上，〈律曆志〉，頁 979。

130 見於《後漢書・盧植傳》載靈帝光和元年盧植所上封事，稱引自〈五行傳〉，亦見於《後漢書・蔡邕列傳》李賢注，稱引自《尚書大傳》。《漢書・五行志》亦引此文，然中華書局一九六二年點校本將此句誤置於京房《易傳》引文中，《後漢書》卷四六，〈吳延史盧趙列傳〉，頁 2117；卷六〇下，〈蔡邕列傳〉李賢注，頁 1988；《漢書》卷二七下之下，〈五行志〉，頁 1506。

131 如《漢書・五行志》所載劉向對昭公十七年「冬，有星孛于大辰」、文公十四年「七月，有星孛入于北斗」二事的說解，又如《開元占經》載：「劉向《洪範傳》曰：漢惠帝二年，天開東北……《星經》亦云：『或則天裂，或則地動，皆氣有餘，陽不足也。』地動，陰有餘，天裂，陽不足，皆下盛強將害君之變也，其後有呂氏之亂。」《漢書》卷二七下之下，〈五行志〉，頁 1511, 1513；瞿曇悉達，《開元占經》卷三，〈天占〉，頁 26。

表二

| 五星 | 五行 | 五常 | 五事 | 咎由 | 災異 |
|---|---|---|---|---|---|
| 歲星 | | 于五常為仁，恩德孝慈 | 於五事為貌，威儀舉動 | 仁虧貌失，逆春令 | 則歲星為災，雖主福德，見惡逆則怒，為殃更重 |
| 太白 | 西方，金精也 | 于五常為義，舉動得宜 | 於五事為言，號令民從 | 義虧言失，逆秋令 | 則太白為變動，為兵，為殺 |
| 熒惑 | | 于五常為禮，辨上下之節 | 於五事為視，明察善惡之事也 | 逆夏令 | 則熒惑為旱災，為饑，為疾，為亂，為死喪，為賊，為妖言，大怪也 |
| 辰星 | 北方，水精也 | 于五常為智，揚擢貪道 | 於五事為聽，不惑是非 | 智虧聽失，逆冬令 | 則辰星為變怪，為水災，為四時不和 |
| 塡星 | | 于五常為信，言行不二 | 於五事為思心，寬容受諫 | 若五常、五事皆失 | 塡星為變動，為土功，為女主，為山崩，為地動 |

這段論述主要見於《開元占經》，[132] 其中有關辰星的論述亦部分見於《文選》李善注所引《洪範五行傳》，[133] 有關熒惑的異象，又有「漢宣帝本始四年，熒惑入輿鬼、天質」、「漢宣帝本始元年，熒惑守房」兩條災異行事見於《開元占經》，[134] 應可信為劉向《傳論》之佚文，只是這部分內容與開篇、共禦等部分一樣，為《漢書・五行志》所未取。關於五星的次序，從佚文中已無從判斷，此處姑取「五事」之次為序。從表二來看，基於五星與五行之間的對應關係，劉向的理論架構可分為三個部分：其一是五星與「五常」的對應關係；其二是五星與「五事」的對應關係；其三是五星變異的咎由及其災異。就第二部分而言，〈五行傳〉在論述月行盈縮時，以「仄慝則侯王其肅，朓則侯王其舒」，[135]

132 瞿曇悉達，《開元占經》卷二三，〈歲星占一〉，頁 223；卷三〇，〈熒惑占一〉，頁 293；卷三八，〈塡星占一〉，頁 399；卷四五，〈太白占一〉，頁 451；卷五三，〈辰星占一〉，頁 531。

133 梁・蕭統，《文選》（上海：上海古籍出版社，1986），卷二二，〈車駕幸京口侍遊蒜山作一首〉李善注，頁 1052。

134 瞿曇悉達，《開元占經》卷三一，〈熒惑占二〉，頁 316。

135《漢書》卷二七下之下，〈五行志〉，頁 1506。

這裡的「肅」和「舒」顯然來自「貌之不恭」和「視之不明」二事，可見「皇之不極」雖與五事並列，但其咎由實需從「五事」中分別尋找，是「五事」變亂極端化的結果，故劉向將屬於「星辰逆行」的五星異與「五事」加以對接，雖然不是直接取材於〈傳〉文，但也不能說完全無據。至於第三部分所言災異，則多見於戰國以來星占學說，係劉向援取以方便其五星占之實際推度；而第一部分的建構，則頗有其自出機杼之處。

事實上，以「五星」各有主司的觀念廣見於戰國以來的各種星占術中，如石申以歲星主仁、義、德，以熒惑主禮，以填星主德，以太白主殺，[136] 馬王堆帛書〈五星占〉則以金星主「占其國兵」，以火星「主司失樂」，以水星「主正四時」，[137] 大抵均以戰國數術中影響廣泛的「刑德」說為基礎，以歲星、熒惑、填星主德，而以金星、辰星主刑，同時兼取月令文獻中的四時宜忌雜湊而成。這些說法在《史記・天官書》中多有存錄，而司馬遷更將這一觀念系統化，故以歲星主義、熒惑主禮、填星主德、太白主殺、辰星主刑，五星主司明確，仍以刑德說為其學理基礎。至劉向《傳論》，則在司馬遷的基礎上進一步將其儒學化，五星所司完全變為儒家「五常」，這至少在形式上擺脫了刑德說的數術色彩，使得星占術更為密切地融入六藝之學的知識體系中。

其實，越出星占術視域，以五行對應五種德性的嘗試在戰國已經出現，一般認為代表思孟五行說的郭店簡〈五行〉篇論仁、義、禮、知、聖，大概就是將儒家德目與五行相對應的產物，[138] 只是其具體對應方式已難知曉。如果將目前所知西漢以來五行德性說加以排比，可以看到劉向《傳論》在其中具有一定的過渡性意義：

---

[136] 瞿曇悉達，《開元占經》卷二三，〈歲星占一〉，頁 223；卷三〇，〈熒惑占一〉，頁 293；卷三八，〈填星占一〉，頁 399；卷四五，〈太白占一〉，頁 451。

[137] 裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》（北京：中華書局，2014），第 4 冊，頁 230。

[138] 龐樸，〈馬王堆帛書解開了思孟五行說之謎——帛書《老子》甲本卷後古佚書之一的初步研究〉，《文物》1977.10：67-69。

表三

| 五行 | 木 | 火 | 土 | 金 | 水 |
|---|---|---|---|---|---|
| 銀雀山漢簡〈五令〉 | 德 | 義 | 惠 | 威 | 罰 |
| 《史記・天官書》 | 義 | 禮 | 德 | 殺 | 刑 |
| 〈五行相生〉 | 仁 | 知 | 信 | 義 | 禮 |
| 《鹽鐵論・論菑》引董生說 | 仁 | 德 | | 義 | 禮 |
| 翼奉〈五性〉 | 仁 | 禮 | 信 | 義 | 智 |
| 劉向《傳論》 | 仁 | 禮 | 信 | 義 | 知 |
| 《周易乾鑿度》、孝經緯、詩緯、鄭玄 | 仁 | 禮 | 知 | 義 | 信 |
| 《鐘律書》《太玄》《春秋元命苞》《樂緯動聲儀》《白虎通》 | 仁 | 禮 | 信 | 義 | 知 |

從表三來看，銀雀山漢簡〈五令〉與〈天官書〉均以陰陽刑德說為背景，木、火陽而主德義，金、水陰而主刑殺。董仲舒〈五行相生〉乃以「五常」對應五行，始將五行德性說納入儒學範疇；不過，董仲舒所言義、禮實有特定內涵，他以「司徒尚義……執權而伐」，[139]「司寇尚禮……據法聽訟」，義、禮均體現為誅伐之事，可見仍未脫陰陽刑德說的影響，這也與《春秋繁露》以儒家「重德輕刑」說改造傳統「刑德二分」說的思路相一致。翼奉在其「五性」說中同樣以「五常」為配：「五行在人為性……性者，仁、義、禮、智、信也。」[140] 至於具體對應方式，則木、土、金三行與董仲舒一致，[141] 惟水、火二行互換。由於翼奉整體上以「五性」為「陽」，「六情」為「陰」，「五性」皆正而「六情」招邪，這就完全擺脫了陰陽刑德說對「五行」德性說的影響。劉向之說與翼奉完全相同，未知是否受其影響，而此說不僅為劉歆《鐘律書》所繼承，而且也見於《太玄》、《春秋元命苞》、《樂緯動聲儀》、《白虎通》等兩漢文獻，逐漸成為一種廣受認可的儒學知識。

139 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一三，〈五行相生〉，頁 365。

140 蕭吉，《五行大義校注》卷四，〈論情性〉，頁 154。

141《漢書》卷七五〈眭兩夏侯京翼李傳〉晉灼注：「翼氏〈五性〉：肝性靜，靜行仁，甲己主之；心性躁，躁行禮，丙辛主之；脾性力，力行信，戊癸主之；肺性堅，堅行義，乙庚主之；腎性智，智行敬，丁壬主之也。」今案，據《五行大義・論情性》引翼奉說，其以「五性」為仁、義、禮、智、信，則準翼奉〈五性〉論述方式，晉灼注「腎性智，智行敬」二句宜作「腎性敬，敬行智」，故表三翼奉說以「智」對應「水」。頁 3171。

回到劉向五星占的整體架構。通過上述三部分的嫁接，劉向再次構建起一套系統性的占驗體系，從而豐富了其〈洪範〉五行學的學理依據；不過，與前文所論一樣，這一體系同樣無法避免其因嫁接而出現內在齟齬、割裂的問題。略言之或有兩點：第一，系統內部存在重複。例如，根據五星與五事的對應關係，歲星主貌，故與「威儀舉動」相關，但根據五星與五常的對應關係，熒惑主禮，「辨上下之節」，則此「威儀」與「上下之節」究竟有何差異，實在難以把握。劉向在「貌之不恭」的論述中即言「失威儀之制，怠慢驕恣，謂之狂」，「上失節而狂，下怠慢而不敬，上下失道」，[142] 可見二者實為一事，歲星、熒惑之所主存在重複。第二，是作為咎由的五常、五事與災異之間缺乏有機聯繫，有些對應顯得混亂。例如，根據五星與五事的對應關係，太白主「言」，但在災異系統中，太白所致變動與「言」毫無關聯，反倒是熒惑所致災異中有「妖言」一條。出現這些混亂的原因，就是五事、五常、災異本各有其知識背景和文本來源，劉向徑行牽合，難免有所扞格。

不妨想像一下，如果〈洪範五行傳〉本文、月令說、四正卦說、卦氣說、陰陽說、《春秋》災異說和星占說各自都具有不同的色彩，則劉向建構的〈洪範〉五行學學理體系該是何等的五彩斑斕、令人炫目。這些來源各異的知識與學說，經過劉向的精心編綴，都與〈洪範五行傳〉發生了不同程度的聯繫，從各個角度支撐起劉向〈洪範〉五行學的理論大廈。儘管其內部存在各種各樣的疏漏、錯置、重複，有些闡述也顯得迂曲、突兀，但劉向強烈的理論興趣、廣闊的知識視野、細膩的理論洞見與極富想像力的闡釋能力仍令人印象深刻。這與他在《說苑》、《新序》、《列女傳》等著作中呈現出的書寫風格具有一致性，即充分利用其廣泛佔有各種知識的優勢，藉助於一種特定的文本結構，將多源、異質、碎片化的知識建構為一個新的有機整體。班固在描述劉向的寫作風格時稱「劉向司籍，辯章舊聞」，[143] 劉向所依託的雖多為「舊聞」，但經其整合之後，實際上已經成為獨具個性的新說了。

[142]《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「貌傳」，頁 412, 415。
[143]《漢書》卷一〇〇上，〈敘傳〉，頁 4231。

## 五・援「陰陽」以張君臣大義

如果要對劉向〈洪範〉五行學駁雜的學理體系加以提煉，那麼「陰陽」說可謂貫穿其中的一條主線。據《晉書・江逌傳》所載《傳論》佚文，劉向以「陽曰神，陰曰靈」解釋〈傳〉文「共禦」六沴的祝辭：「若爾神靈洪祀六沴是合，無差無傾，無有不正」，[144] 從整體上將主宰六沴的「神靈」定性為「陰陽」。此說並非無據，郭店簡〈太一生水〉言：「四時者，陰陽之所生。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。」[145] 可見以「陰陽」對應「神明」的觀念自戰國中後期以來已有傳播，《大戴禮記・曾子天圓》則明確提出「陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈」，[146] 足見劉向所言有據。至於〈五行傳〉開篇言「洪祀六沴用咎」之由，稱「知不畏而神之怒」，言「共禦」六沴之休徵，亦言「神則不怒」，可見〈傳〉文並未刻意區分「神」、「靈」，大抵單字稱「神」，雙言則稱「神靈」。劉向以「陽」、「陰」分釋「神」、「靈」，坐實「神靈」之所指，顯然意在強調「陰陽」在其〈洪範〉五行學體系中的關鍵性地位，是有意為之的一種學理建構。

受《漢書・五行志》以董仲舒「始推陰陽，為儒者宗」之說的影響，[147] 學者多視劉向陰陽災異說為董仲舒影響所致，此說大抵不誤；但也應注意到，「陰陽」觀念在漢人論及天象、物候、人事時被廣泛使用，其基本內涵得到經師與百家、天命論者和自然論者的普遍認可。〈五行傳〉產生於戰國以來陰陽、五行學說普遍融合的思潮中，[148]〈傳〉文所見五行之次、六沴司月之次，以及五行之咎由等，都與基於陰陽學說的「四時—五行」體系關係密切；[149] 只是〈五行傳〉通篇未使用陰陽、刑德等概念，而其災應體系也有不少越出「四時—五行」框架者，可以說是受陰陽說影響但又自成體系的一部儒學災異論。在此背景下，劉向有志於系統闡述〈五行傳〉所言災異的生成機制，顯示其合理性，自然不會忽視

[144]《晉書》卷八三，〈江逌傳〉，頁 2174；陳壽祺，《尚書大傳》卷三。

[145] 荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁 125。

[146] 清・王聘珍，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），卷五，〈曾子天圓〉，頁 98。

[147]《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1317。關於劉向陰陽災異說與董仲舒之關係，可參徐復觀，《兩漢思想史》（北京：九州出版社，2014），第 3 冊，頁 105。

[148] 關於戰國以來陰陽、五行學說的融合，可參龐樸，〈陰陽五行探源〉，《中國社會科學》1984.3：75-98。

[149] 可參拙文，〈《洪範五行傳》災異思想析論〉，頁 187-191。

「陰陽」這一具有廣泛接受度的知識資源。[150] 因此，儘管有關劉向「陰陽」說的討論必須在董仲舒「始推陰陽」的背景下展開，但其說更關乎漢代經學史中早期經傳與數術知識之間的互動關係，對其學術史意義的認識也應置於這一視域加以展開。

儘管劉向在對〈五行傳〉「五行」部分的闡釋中援納了基於陰陽說的「四時—五行」體系，而但從《傳論》佚文來看，其對於陰陽說的明確援用則主要見於〈傳〉文「六沴」部分。不妨將其中涉及理論闡述的佚文表見如下：

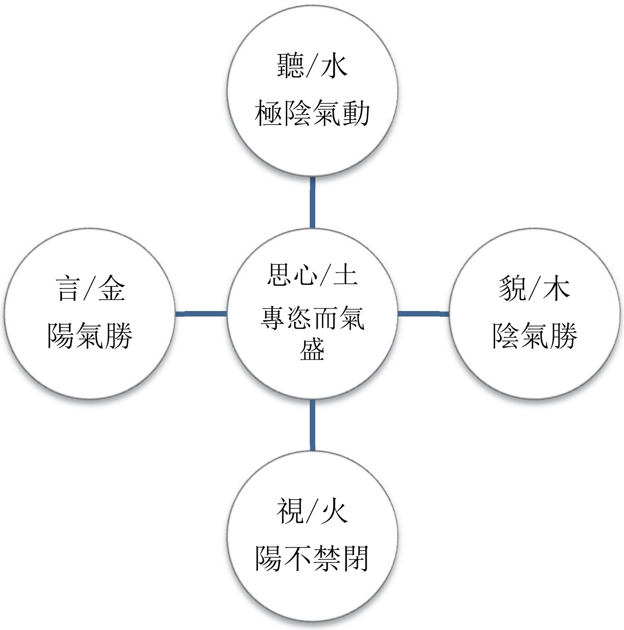
表四

| 咎由 | 災異 | 劉向《傳論》說解 |
|---|---|---|
| 貌之不恭 | 常雨 | 夫不敬其君，不從其政，則**陰氣勝**，故曰厥罰常雨。（《南齊書・五行志》引「貌傳」）<br>大水者，皆君臣治失而**陰氣稽積盛强**，生水雨之災也。（《魏書・靈徵志》引《洪範論》）<br>《春秋》之大雨雪，猶庶徵之恒雨也，然尤甚焉。夫雨，**陰**也，雪又**陰**也，大雪者，**陰之稽積盛甚**也。（《魏書・靈徵志》引《洪範論》）<br>雨雹，君臣之象也。陽之氣專為雹，陰之氣專為霰，**陽專而陰脅之**，陰盛而陽薄之，雹者，**陰薄陽之象**也。霰者，陽脅陰之符也。《春秋》不書霰者，猶月蝕也。（《南齊書・五行志》引《傳》） |
| 言之不從 | 總論 | 《易》之道，西方曰〈兌〉，為口，人君過差無度，刑法不一，斂從其重，或有師旅，**炕陽**之節，若動眾勞民，是言不從。（《南齊書・五行志》引「言傳」） |
| | 常陽 | 人君既失眾，政令不從，**孤陽**持治，下畏君之重刑，**陽氣勝**則旱象至。故曰厥罰常陽也。（《南齊書・五行志》引「言傳」） |
| | 介蟲之孽 | 介蟲，有甲，能蜚揚之類，**陽氣所生**，於《春秋》為螽，今謂之蝗，皆其類也。旱氣動，象至矣，故曰有介蟲之孽也。（《藝文類聚》引《洪範五行傳》） |
| | 犬禍 | 犬禍者，**亢陽**失眾之應也。（《隋書・五行志》引《洪範五行傳》） |

150 在劉向之前，漢儒已有用陰陽說闡釋〈五行傳〉者，如劉向《傳論》所載「一曰」在解釋「常風」時即稱「陰陽相薄偏氣，陽多為風，其甚也常風」。《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「思心傳」，頁 419。

| 咎由 | 災異 | 劉向《傳論》說解 |
|---|---|---|
| 視之不明 | 常燠 | 故天冬雷，以見**陽不禁閉**，以涉危害，舒奧迫近之變也。（《漢書・五行志》引劉向曰）<br>雷於天地為長子，以其首長萬物，與之出入，故雷出萬物出，雷入萬物入。夫雷者，人君之象，入則除害，出則興利。雷之微氣以正月出，其有聲者以二月出，以八月入，其餘微者以九月入，冬三月雷無出者，若是**陽不閉陰**，則出涉危難而害萬物也。（《南齊書・五行志》引《傳》） |
| | 赤眚 | 血者，**陰之精**，傷害之象，僵尸之類也。（《隋書・五行志》引劉向曰） |
| 聽之不聰 | 常寒／魚孽 | **極陰氣動**，故有魚孽。魚孽者，常寒罰之符也。（《南齊書・五行志》引《傳》） |
| | 鼓妖 | **雷，陽也**，雲，陰也。有雲然後有雷，有臣然後有君也。雷託於雲，君託於臣，陰陽之合也。故無雲而雷，示君獨處，無臣民也。（《魏書・靈徵志》引《洪範論》） |
| | 火沴水 | 火沴水也。法嚴刑酷，傷水性也，五行變節，**陰陽相干**，氣色繆亂，皆敗亂之象也。（《隋書・五行志》引《洪範五行傳》） |
| 思心之不睿 | 常風 | **風於陽則為陰，於陰則為陽**，大臣之象，**專恣而氣盛**，故罰常風。（《五行大義》引《南齊書・五行志》） |
| | 脂夜之妖 | 晝而晦冥若夜者，**陰侵陽**，臣將侵君之象也。（《隋書・五行志》引《洪範五行傳》） |
| | 金木水火沴土 | 地**陰類**，大臣之象，陰靜而不當動，動者，臣下彊盛，將動而為害之應也。（《魏書・靈徵志》引《洪範論》） |
| 皇之不極 | 常陰／龍蛇之孽 | 龍，鱗蟲也，生於水；雲，亦水之象，**陰氣盛**，故其象至也。人君下悖人倫，上亂天道，必有篡殺之禍。（《魏書・靈徵志》引《洪範論》）<br>蛇龍，**陰類**也。（《後漢書・楊震列傳》李賢注引《洪範五行傳》） |
| | 日月亂行 | 人君失序，享國不明，臣下務亂，**羣陰蔽陽**，則日月薄蝕，汶闇暗昧，若蝕從中起，背璚縱横，則亂交爭，兵革並行。（《開元占經》引《洪範傳》）<br>日蝕必以朔，非朔為薄蝕，**陰盛侵陽**，其君凶，不出三年。日蝕皆蝕合朔，不當蝕晦，蝕晦者，**陽行遲，陰行疾**，君舒臣驕之異也。（《開元占經》引《洪範傳》） |

從表四來看，劉向在闡釋「六沴」相關災異時大量援用陰陽說，其中尤以「六罰」部分最為系統，如果將其中「五事」的部分提煉出來，其系統性更為清晰：




劉向在論及雷異時指出，「陽用事百八十三日而終，陰用事亦百八十三日而終」，[151] 可知其陰陽災異說的基礎正是戰國以來流行的「四時—五行」體系。按照木主少陽、火主太陽、金主少陰、水主太陰、土王四時的基本框架，劉向認為，五事之失導致五行所主陰陽之氣的失衡，遂引致相關災應。至於陰陽失衡的具體表現則有兩種類型，木、金、土三行為陰陽二氣並存，故關注二氣之強弱關係，木主少陽，應陽長而陰消，故若陰反勝陽，則致災異；反之金行亦然。土行應得陰陽二氣之中，故任意一氣之「專恣」均會致災，劉向在這部分特別指出「風於陽則為陰，於陰則為陽」，顯然有意強調土行宜守陰陽之中。火行盛陽主事而陰伏於下，水行盛陰主事而陽伏於下，二氣各得其所，故關注其自身狀態的穩定，所謂「陽不禁閉」、[152]「極陰氣動」，皆就二氣自身失性而言。這樣，劉

[151]《魏書》卷一一二上〈靈徵志〉引《洪範論》，頁 3167。

[152]「陽不禁閉」，或言「陽不閉陰」，皆指陽不閉藏於盛陰。當盛陰主事之時，陽宜閉藏地下以「孕毓根核，保藏蟄蟲」，若以此時洩露，則為盛陰所傷，且將連累萬物。《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1364。

向至少在形式上成功地將陰陽學說與〈洪範〉五行災異論結合起來，「陰陽」失序成為解釋「六沴」發生機制的主要途徑。在說解具體災異行事時，劉向也基於這一體系，如僖公十年「冬，大雨雪」，劉向認為屬「貌之不恭—常雨」，咎由為「釐（僖）公立妾為夫人，陰居陽位，陰氣盛也」，[153] 桓公五年「大雩」，劉向認為屬「言之不從—常陽」，以其時桓公「有亢陽之意以御臣下」。[154] 陰陽說成為劉向〈洪範〉五行學的理論基礎。

至於劉向陰陽說的學理內涵和現實指向，田中麻紗巳指出，與董仲舒更具自然論色彩的理論相比，劉向更關涉人事。[155] 這一判斷整體上是準確的，但稍嫌籠統，通過對劉向《傳論》佚文的全面考輯，可以更細緻地辨清其陰陽說與董仲舒之間的差異。此外，〈五行傳〉雖受陰陽說之影響，但畢竟自成體系，其占驗體系自具獨立性，劉向欲以「陰陽」統攝其〈洪範〉五行學，必然會面臨傳統陰陽說與〈五行傳〉文本之間的矛盾，劉向如何處理這些問題，同樣值得關注。以下即先論劉向陰陽災異說的特點，蓋有三點可舉。

第一，就本體論而言，劉向所論「陰陽」仍基於「氣」的物質形態，但其將「陰陽」進一步抽象為「五行」所具之屬性，則與董仲舒等不同。劉向對「陰陽」本質的論述散見於其對各種災異生成機制的描述中，如以大雪為「陰之稸積盛甚也」，[156] 以血為「陰之精」，[157] 以日為「群陽之精」，[158] 將各種自然物象均視為陰陽二氣之所化生。在論及蝕晦時，劉向又稱「陽行遲，陰行疾」，[159] 凡此皆顯示其所論「陰陽」與《春秋繁露》中〈陰陽位〉、〈陰陽終始〉、〈陰陽義〉、〈如天之為〉、〈天地陰陽〉諸篇一樣，首先是具有物質性的實體。

值得關注的是劉向如何處理「陰陽」與「五行」之間的關係。「陰陽」與「五行」本是兩種相對獨立的宇宙生成理論，自戰國中後期二者被聯繫起來後，如何在同一理論體系中處理二者之關係乃成為重要的論題。在月令文獻中，「陰陽」被視為宇宙元氣初分的產物，而「五行」則作為五種介質，通過與陰陽的不同匹配而形成四時，此說見於《禮記・禮運》、《禮記・月令》、《管子・四

153《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1423。
154 歐陽詢，《藝文類聚》卷一〇〇，〈災異部〉引《洪範五行傳》，頁 1723。
155 田中麻紗巳，〈劉向の災異說について〉，頁 32。
156《魏書》卷一一二上〈靈徵志〉引《洪範論》，頁 3163。
157《隋書》卷二三志第一八〈五行下〉引「劉向曰」，頁 720。
158 瞿曇悉達，《開元占經》卷五，〈日占一〉，頁 48。
159 瞿曇悉達，《開元占經》卷九，〈日占五〉，頁 91。

時》，並為董仲舒所承襲。〈陰陽終始〉篇言：「至春，少陽東出就木，與之俱生」，[160] 陰陽動而五行靜，二者相「就」，遂造成寒暑節氣的變化。〈天辨在人〉篇更明確強調「陰陽」與「五行」是分具不同屬性的兩類物質：「陰雖與水並氣而合冬，其實不同，故水獨有喪而陰不與焉。」[161] 不過，徐復觀注意到此說的結構性缺陷，[162] 如果說「陰陽」是宇宙元氣初生之物，則「五行」或在於宇宙之外，或即屬於宇宙之中，若為前者，則宇宙之外復有物，這不符合董仲舒「天道無二」的一元論宇宙觀；若為後者，則「五行」既為宇宙所化生，則亦當為陰陽交合之物，不當外在於陰陽，但董氏明稱「五行」非「陰陽」，則其緣何而生？這樣追問下去，董氏以「五行」外在於「陰陽」而同歸諸「天」的理論體系就顯出其扞格之處了。

從《傳論》佚文看來，劉向並未明確論及「陰陽」、「五行」之關係，但整合其散見說解可知，與董仲舒強調「陰陽」、「五行」異質，並採用「因」、「就」等詞彙來描述二者之關係不同，劉向採用「某者，某也」的敘述方式，徑以「陰陽」來描述、定義「五行」，此說凡三見：

> 水者，北方之藏氣，至陰也。[163]
>
> 木者少陽，貴臣卿大夫象也。[164]
>
> 劉向以為陽失在陰者，謂火氣來煎枯水，故川竭也。[165]

劉向以水為「至陰」，則金當為「少陰」，以木為「少陽」，則火當為「至陽」，至於被稱為「中氣」的「土氣」則應理解為陰陽二氣之中和，由此，五行之氣也就等同於陰陽之氣，「五行」失性的本質也就成為陰陽之氣的盛衰變化。這一表述見於其對「渭水赤」的說解：

> 火沴水也，法嚴刑酷，傷水性也。五行變節，陰陽相干，氣色繆亂。皆敗亂之象也。[166]

---

160 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一二，〈陰陽終始〉，頁 340。

161 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一一，〈天辨在人〉，頁 335。

162 徐復觀，《兩漢思想史》第 2 冊，頁 357。

163《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉，頁 692，標點未盡從；《史記》卷一〇五，〈扁鵲倉公列傳〉，頁 3361；《後漢書》卷六，〈孝順孝沖孝質帝紀〉，頁 256；志第一五〈五行三〉劉昭注引「鄭玄曰」，頁 3306。

164《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1319，又見於《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉引《洪範五行傳》，頁 698。

165《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1451。

166《隋書》卷二二志第一八〈五行下〉引《洪範五行傳》，頁 726。

五行互沴造成「五行變節」，而其本質則是「陰陽相干」，換言之，「五行」為表為果，「陰陽」為裡為因，《繁露》中異質性的「五行」與「陰陽」至此似乎同質化了，董仲舒理論中氣體不純的缺陷似乎也得到了彌補。

不過，劉向所謂「少陽」、「至陰」的具體內涵為何，仍值得討論。在董仲舒理論中，少陽、太陽、少陰、太陰被用來描述四時更替中陰陽二氣的不同狀態，四者不可能並存於同一時空；但在劉向理論中，少陽、太陰被用以描述五行的不同性質，而五行不僅可以並存於同一時空，在〈五行傳〉中還存在互沴的關係，故照此邏輯，少陽、太陽、少陰、太陰應可並時而存。在上文所引「川竭」事中劉向用以描述「火氣來煎枯水」的「陽失在陰」，準確來說就是「至陽失在至陰」，「至陽」與「至陰」這兩種在董仲舒理論中絕不可能並存的狀態在劉向理論中卻發生正面衝突。顯然，劉向雖然襲用董仲舒「少陽」、「至陰」等概念，但這些概念中的「陰」、「陽」顯然再無法被視為實體之「氣」，只能被理解為抽象化的屬性。這樣看來，與其說劉向解決了「陰陽」與「五行」在實體層面的關係問題，不如說他通過將「陰陽」抽象化的方式將這一問題懸置了。在後來的思想史演進中，劉向這一略顯模糊的論述方式得到了不少學者的認可，《白虎通・五行》、《五行大義》等都採用了類似的表述方式。[167]

第二，基於「陰陽」抽象化的趨勢，與秦漢諸家多以「陰陽」論「刑德」不同，劉向「陰陽」說基本與「刑德」無涉，而是從「陰陽相干」的角度討論「尊卑」之間的互動關係。按照戰國以來普遍流行的陰陽觀念，陰陽各主半歲，陽主則施德，陰主則正刑，悖之則生禍。故無論是《管子・四時》、〈曹氏陰陽〉等陰陽、月令文獻，[168] 還是〈十六經〉、《淮南子・天文》等黃老文獻，乃至〈魯邦大旱〉、《大戴禮記・四代》等儒學文獻，戰國秦漢士人在論及寒暑失次

[167] 班固，《白虎通疏證》卷四，〈五行〉，頁 169-170；蕭吉，《五行大義校注》卷一，頁 14。

[168]《管子・四時》：「陰陽者，天地之大理也。四時者，陰陽之大徑也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。」〈曹氏陰陽〉：「諸蟄蟲皆陰分，刑也。」「諸刺傷害人者亦陰而刑也。」《淮南子・天文》：「日冬至則斗北中繩，陰氣極，陽氣萌。故曰冬至為德。日夏至則斗南中繩，陽氣極，陰氣萌。故曰夏至為刑。」〈魯邦大旱〉：「孔子答曰：『邦大旱，毋乃失諸刑與德乎？』」《大戴禮記・四代》：「陽曰德，陰曰刑。」黎翔鳳，《管子校注》卷一四，〈四時〉，頁 838；劉安，《淮南子集釋》卷三，〈天文〉，頁 208；銀雀山漢墓竹簡整理小組，《銀雀山漢墓竹簡》第 2 輯（北京：文物出版社，2010），頁 204-205；馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書》第 2 冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 204；王聘珍，《大戴禮記解詁》卷九，〈四代〉，頁 170。

等災異時多歸咎於「刑德」之失「時」。至於董仲舒，雖然不再嚴格強調應「時」施政，[169] 但其「陽尊陰卑」的理論指向仍為「刑德」關係：「陰，刑氣也；陽，德氣也」，「陽氣暖而陰氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。」[170] 將陰氣理解為具有嚴酷、乖戾、怨怒、肅殺氣質的「刑氣」，反之則為「德氣」。在《漢書・五行志》所載董仲舒 15 條《春秋》陰陽災異說中，其所推之「陰陽」亦與「刑德」關係甚密，例如莊公十一年「秋，宋大水」、襄公二十四年「秋大水」，董仲舒認為此前戰爭頻仍，故「百姓愁怨，陰氣盛」，[171] 將刑政所致之「愁怨」視為陰氣之源；又如桓公十五年「春，亡冰」、莊公二十四年「大水」、二十八年「冬，大亡麥禾」，董仲舒認為過在夫人「不正」、「淫亂」而致陰失節，[172] 將女子淫佚視為「陰氣」逆亂之由。事實上，董仲舒既以「刑德」說「陰陽」，以為「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽」，[173] 同時又試圖迴避以「時」施政的傳統刑德災異說，所以理論上說，可能導致災異的只能是作為刑氣的「陰」，而不可能是作為德氣的「陽」。在《漢書・五行志》所見董仲舒 15 條陰陽災異說中，有 12 條歸咎於陰氣之失，其中尤可關注的是對火災的解釋。在一般的災異學說中，火對應陽氣，火災勢必要歸咎於陽氣之失，但按照董氏陰陽說，陽皆為善，故頗難將其視為咎由。為此，董仲舒引入了所謂「極陰生陽」的闡釋機制。《春秋繁露・循天之道》言：「陽氣起於北方，至南方而盛，盛極而合乎陰。陰氣起乎中夏，至中冬而盛，盛極而合乎陽。」[174] 可見，在董氏氣論中，陰陽二氣存在盛極而對轉的自然機制，而在論及襄公三十年「宋災」時，董氏即指出：「伯姬幽居守節三十餘年，又憂傷國家之患禍，積陰生陽，故火生災也」，在論昭公九年「陳火」時，又指出楚滅陳後，「陳臣子尤毒恨甚，極陰生陽，故致火災」，[175]

---

[169]《春秋繁露・如天之為》：「天非以春生人，以秋殺人也。當生者曰生，當死者曰死，非殺物之義待四時也。而人之所治也，安取久留當行之理，而必待四時也。」蘇輿，《春秋繁露義證》卷一七，〈如天之為〉，頁 464-465。可參：末永高康，〈董仲舒陰陽刑德說について〉，《中國思想史研究》15 (1992)：59-88。

[170] 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一一，〈王道通三〉，頁 331；卷一一，〈陽尊陰卑〉，頁 327。

[171]《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1343, 1345。

[172]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1407；卷二七上，頁 1339, 1344。

[173] 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一一，〈陽尊陰卑〉，頁 327。

[174] 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一六，〈循天之道〉，頁 445。

[175]《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1326-1327。

藉助物極而反的機制將兩次火災歸咎於陰氣之失，此說兼顧董氏陰陽說的自然屬性和政治指向，雖略顯迂曲，倒也不失巧妙，而其中所言「憂傷」、「毒恨」之氣顯然仍是就刑德層面而言的。

當然，董仲舒也以「陰陽」論尊卑，如《春秋繁露・陽尊陰卑》篇提出：「諸在上者皆為其下陽，諸在下者皆為其上陰。」[176] 是以在論及昭公四年「正月，大雨雪」時，董仲舒認為「季孫宿任政，陰氣盛也」。[177] 此外，董氏還以性別區分陰陽，故同樣是荒淫，夫人之淫被視為「陰失節」，但「宋、衛、陳、鄭之君皆荒淫於樂」則被視為「陽失節」。[178] 只是這些論說相對零散，就整體而言，「刑德」關係無疑是其陰陽說的核心指向，尤其典型的是成公元年「二月，無冰」事，董仲舒認為其時「方有宣公之喪，君臣無悲哀之心，而炕陽，作丘甲」，[179] 這裡「炕陽」的主體同時包括魯國君臣，由於他們在居喪期間未能順陰德而「悲哀」，故致「炕陽」，這種陰陽關係的失調顯然只有在刑德說框架內才能得以理解。

然而，在劉向《傳論》佚文中，其所言「陰陽」幾乎無一例外地指向尊卑關係而非刑德之異。在成公十六年「六月甲午晦」事中，劉向明確指出「陰為陽，臣制君也」。[180] 在昭公二十五年「夏，吏狄穴藏之禽，來至中國」和僖公十年「冬，大雨雪」二事中，劉向提出了「陰居陽位」的說法，[181] 這顯然也只有在君臣關係而非刑德關係的意義上才能得以理解。就上舉董仲舒所用的「亢陽」一詞而言，劉向《傳論》也頗見使用，但所指均為專就君臣關係而言，如其釋「常陽」，以為「君持亢陽之節」，[182] 說桓公五年「大雩」，以為「有亢陽之意，以御臣下」，[183] 說宣公七年「秋，大旱」，以為「時公興師而與齊伐萊，夫伐國，亢陽」，[184] 足見其「亢陽」之說縱然來自董仲舒，但政治指向已經從刑德關係完全轉向君臣尊卑了。

---

176 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一一，頁 336。
177《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1423。
178《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1329。
179《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1407。
180《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1445。
181《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1414, 1423。
182《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉引《洪範五行傳》，頁 705。
183 歐陽詢，《藝文類聚》卷一〇〇，〈災異部〉引《洪範五行傳》，頁 1723。
184 李昉等，《太平御覽》卷三五，〈時序部二十〉引《洪範五行傳》，頁 167 下欄 B。

第三，基於「陰陽」政治指向的差異，與董仲舒強調「陽尊陰卑」、「任陽不任陰」不同，[185] 劉向在理論上主張陰陽合而成歲，各有分職，但在論述中又援用《春秋》「尊尊」之義，亟論陰盛之禍。在實體層面，董、劉均認可陰陽二氣各主半歲之說，但為了論證重德輕刑的政治主張，董仲舒強調「陽出實入實，陰出虛入虛」，[186] 以為陽實主歲而成物，陰不過虛應其位而已。至於劉向，其在論及「無雲而雷」的生成機制時指出：

> 雷，陽也，雲，陰也。有雲然後有雷，有臣然後有君也。雷托於雲，君托於臣，陰陽之合也。故無雲而雷，示君獨處，無臣民也。[187]

陰、陽「合」而成物，不可偏失，當陽主之時，陰不可擾之，陰主之時，陽亦不可擾之，故其論雹、霰的生成機制：

> 雨雹，君臣之象也。陽之氣專為雹，陰之氣專為霰。……雹者，陰薄陽之象也。霰者，陽脅陰之符也。[188]

就人事而言，君臣應各盡其職，若大臣專擅君權則雨雹，若人君擅擾臣民則為霰。此外，在闡述「常陽」、「犬禍」時，劉向歸咎於人君「孤陽持治」而致「臣下不附」；[189] 在論及「冬雷」時，又指出盛陰主事之時，「若是陽不閉陰，則出涉危難而害萬物也」。[190] 凡此均反映出劉向在理論上強調陰陽各盡其職而非陽尊陰卑的基本立場。在這方面，劉向陰陽說反較董仲舒更具自然論色彩，與戰國以來普遍流行的陰陽刑德說也更為接近。

不過，劉向在有關雹、霰之論的末尾指出：「《春秋》不書霰者，猶月蝕也」，他注意到，儘管雹、霰均為異象，但《春秋》書雹而不書霰；同樣，日者羣陽之精，月者羣陰之精，二者之蝕均為異象，但《春秋》書日蝕而不書月蝕。劉向認為，《穀梁傳》三次特申「尊尊」之義，要撥亂反正，惟有重建尊卑分明的等級制度，故凡「陰脅陽」者，《春秋》皆書以彰其惡，至於「陽薄陰」者，則為尊者諱而不書，這一辭例反映了《春秋》「尊尊」之義。事實上，今本《春秋》三《傳》以及《春秋繁露》等早期經傳均未提及這一書例，故此說未必有

---

185 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一一，〈陽尊陰卑〉，頁 323；〈陰陽位〉，頁 338。
186 蘇輿，《春秋繁露義證》卷一一，〈陰陽位〉，頁 338。
187《魏書》卷一一二上〈靈徵志〉引《洪範論》，頁 3167。
188《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引《傳》，頁 414。
189《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引「言傳」，頁 423；《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉引《五行傳》，頁 712。
190《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引《傳》，頁 413。

據，不過，它的確反映出劉向編纂《傳論》的現實動機。元、成以來，漢政的主要危機同樣是君權的闇弱和諸外家勢力的崛起，正是有鑒於「外戚貴盛，鳳兄弟用事之咎」，[191] 劉向乃編纂《傳論》，意圖激勵成帝重振乾綱。因此，儘管在理論上強調陰陽各守其位，但在實際說解中，劉向仍有意強調陰勝之弊。在論及僖公三十三年「十二月，隕霜不殺草」時，劉向援據卦氣說，認為「於《易》，五為天位，君位，九月陰氣至五，通於天位，其卦為〈剝〉，剝落萬物，始大殺矣」，[192] 肯定了九月「隕霜殺草」的合理性和必要性，但他進一步指出，「明陰從陽命，臣受君令而後殺也」。卦氣說受到傳統陰陽刑德說的影響，陰爻主殺本是其題中應有之義，但在劉向看來，縱然〈剝〉卦中陰爻已處君位，但仍需強調「陰從陽命」，將最終的殺伐之權歸諸「陽」，此中深意，同樣只有在西漢後期特殊的政局中才能得以理解。

為了貫徹「尊尊」的政治訴求，劉向在災異行事定性中也有意強化陰勝陽之弊。《春秋》有「大雨雪」之異，其中「雨」本為動詞，「大雨雪」實即「大雪」，對應〈五行傳〉，宜定為「常寒」之罰，但劉向將「雨」視為名詞，以「雨雪」為「雪雜雨」，[193] 將其定為「常雨」之罰；[194]《春秋》又有「隕霜殺菽」，為秋寒所致，與雨毫無關聯，但劉向亦定其為「常雨」；至於「常寒」部分，劉向卻稱「《春秋》無其應」。這些災異定性方式無疑顯得怪異，故劉歆、班固、鄭玄乃至後世《五行志》均不從其說，改以二者為「常寒」。事實上，回到劉向〈洪範〉五行學的自身體系，可以發現，其以「常雨」為「陰氣勝」所致，至於「常寒」，則根據〈傳〉文「厥咎急，厥罰恒寒」之言，以為人君施政急暴所致。基於此，劉向認為「周之末世舒緩微弱，政在臣下，奧（燠）煖而已」，根本不可能出現「常寒」，後者只會見於秦政，故「籍秦以為驗」。總之，劉向刻意將「大雨雪」、「隕霜殺菽」，乃至「大雨雹」、「大水」等均定為「常雨」，正是為了充分證成其「周失之舒，秦失之急，故周衰亡寒歲，秦滅亡奧（燠）年」的歷史概括，從而激勵成帝不可失之舒急，尤其是不可過於闇弱，失於「舒緩」。

---

191《漢書》卷三六，〈楚元王傳〉，頁 1950。

192《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1409。中華本標點作「九月陰氣至，五通於天位」，誤。

193《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1364。

194《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1422。

最後，關於劉向陰陽說與〈五行傳〉文本之間的適應性問題，徐復觀在論董仲舒陰陽說時已指出：「陰陽五行的觀念，一經形成後，其自身便成為一種客觀性的法式。」[195] 陰陽、五行本就是相對獨立的兩種知識體系，更何況〈五行傳〉在「五行」、「五事」的基礎上更衍生出「六沴」體系，故劉向試圖以「陰陽」統攝「六沴」生成機制，必然面臨兩種體系之間的扞格。管見所及，至少存在兩方面的問題。

其一，〈五行傳〉的災異體系本非完全基於「陰陽」說而建立，故一旦劉向欲以「陰陽」統攝〈傳〉文所言災異，必然面臨削足適履的理論困境。例如，根據〈傳〉文，「視之不明—常燠」的咎由為「厥咎舒」，故劉向凡說「常燠」，均以人君政教舒緩，不能有效把握權柄為說，在其陰陽理論中應屬「陰脅陽」；然而從「常燠」的物候形態來說，主要指秋冬季節的溫度高於平均值，表現為「無冰」、「冬雷」等，按照《管子・四時》等傳統陰陽刑德說，就是「陰」主事之時「陽薄陰」所致。同一災異，若據〈傳〉文，則失在陰勝；若據傳統陰陽說，則歸咎陽勝，二者之間顯然無法貫通。從《傳論》佚文來看，劉向在解釋「冬雷」的自然屬性時，選擇依據傳統陰陽說，以「陽不閉陰」加以說解：

> 〈傳〉曰：雷於天地為長子，以其首長萬物，與之出入，故雷出萬物出，雷入萬物入。夫雷者，人君之象，入則除害，出則興利，雷之微氣以正月出，其有聲者以二月出，以八月入，其餘微者以九月入，冬三月雷無出者，若是陽不閉陰，則出涉危難而害萬物也。[196]

雷為陽氣，故「冬雷」的原因自然就是「陽不閉陰」，然而，在《傳論》所依託的「四時—五行」體系中，「視」對應火行，為盛陽所主，陽氣自應宣洩，實無「禁閉」之理，故此在說解惠帝二年「時又冬雷，桃李華」時，劉向又轉而援據〈傳〉文：「常奧（燠）之罰也。是時政舒緩，諸呂用事……」[197] 將「冬雷」歸因於陰勝陽之害，前後異詞，自相矛盾。

又如上舉「聽之不聰—常寒」，《傳論》稱：「極陰氣動，故有魚孽。魚孽者，常寒罰之符也。」以「常寒」為陰氣過盛所致，按照劉向陰陽說的政治指向，應當理解為大臣擅權而君主闇弱；可是，「常寒」在〈五行傳〉中對應的咎由是「厥咎急」，應該是人君「亢陽」急暴所致，二者之間再次出現矛盾。

---

195 徐復觀，《兩漢思想史》第 2 冊，頁 357。

196《南齊書》卷一九志第一一〈五行〉引《傳》，頁 413。

197《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1420。

其二，即使在理論闡釋中保持圓融，《傳論》在說解具體災異時又有對同一事類的陰陽定性與其理論闡釋不合者。關於「皇之不極—龍蛇之孽」，劉向在理論部分以龍為鱗蟲而生於水，故定為「陰類」；但在說解惠帝二年正月癸酉旦「有兩龍見於蘭陵廷東里溫陵井中」事時，卻以龍為陽：「龍，陽類，貴象也。上則在天，下則在地，不當見庶人邑里室家井中，幽深之象也。」[198] 類似說法又見於其對「秦文公大獵」事的說解中：

> 秦文公大獵，有龍出逐文公，公射得之。龍逐人，非所當也，射而得之，非所當射得也。射為射妖，龍為龍孽，皆瞀亂之君所致也。龍者天之象，陽之表，超乎眾也。射，兵革之禍也。龍傷獲，為擒滅之患，是國且有兵，將擒獲也。文公感悟，改行自新，因居汧之陰，子孫繁昌。[199]

何以會出現這種矛盾呢？從佚文來看，劉向《傳論》以「孽」為某類異物之作祟，故作「孽」之物的陰陽屬性應與「六沴」致災的陰陽關係相合，如「言之不從」以亢陽而致災，則「介蟲」亦被視為「陽氣所生」，「聽之不聰」以陰盛而致災，則「魚孽」亦被視為「極陰氣動」之所生。對「皇之不極」而言，既以群陰蔽陽而致災，則只要將「龍蛇」同樣視為作祟之異物，其屬性就應為陰類。從《傳論》佚文來看，劉向在說解《左傳》「魯莊公時有內蛇與外蛇鬬鄭南門中」與「文公十六年夏，有蛇自泉宮出」兩次「蛇孽」時，均視蛇為不祥異物，但在「龍孽」的部分，其態度卻有所不同。在說解「史記夏后氏之衰，有二龍止於夏廷」與《左傳》昭公十九年「龍鬬於鄭時門之外洧淵」時，他仍視龍為異象，但在上舉漢惠帝、秦文公二事中，劉向雖然同樣將其定為「龍孽」，但其龍或困於井中，或傷而見擒，實際是將龍本身視為「貴象」，而以其受厄為異。因此，在「皇之不極」以陰勝而致災的整體立意下，劉向在這兩事的說解中很自然地以龍為陽類，而以陰氣害陽為說。就災異行事本身的說解來看，這兩處說解並無不妥，但其與「龍蛇之孽」的理論闡釋卻形成了矛盾，事實上更悖離了劉向對「孽」這一災異類屬的整體定性。究其原因，即在於從劉向〈洪範〉五行學自身體系來看，「龍蛇」既為作「孽」之主體，則龍困、龍傷本身非但不是災異，反倒是銷災之瑞了；但在漢人的普遍觀念中，龍困、龍傷又不可能不是災異，劉向嘗試牽合〈傳〉文與漢人的一般知識，難免出現這樣的疏漏。事實上，〈傳〉文

[198]《隋書》卷二三志第一八〈五行下〉引《洪範五行傳》，頁 667。

[199] 瞿曇悉達，《開元占經》卷一二〇，〈龍魚蟲蛇占〉引《洪範五行傳》，頁 1137。標點未盡從。

所言「龍蛇之孽」本是模糊之辭，龍見、龍鬭、龍困、龍傷均可包含其中，但一旦劉向將「六孽」系統地陰陽化，明確賦予它們某種致災機制，龍見與龍傷這兩種完全相反的狀態就不可能被同時視為災異而加以系統地說解了。

總之，通過對「陰陽」說以及基於此而形成的「四時—五行」體系的援藉，劉向將〈五行傳〉的核心立意從對君主個人德行的全面約束轉移為君臣權力關係的合理分配。這一工作雖然難稱完美，但劉向對於〈傳〉文學理體系的整體把握，以及對若干文本細節的關注仍值得肯定。在劉向的理論體系中，陰陽各有分職，故人臣不可妄擅君權，君主也應尊重大臣執事之權以及百姓利益；不過，西漢後期政局的核心問題在於王綱不振，權柄下移，故劉向在說解中復援《春秋》「尊尊」之義，強化「陰氣勝」的政治危害，反映出鮮明的現實指向。

## 六、〈洪範〉五行學體系中的《春秋》三《傳》

關於劉向《春秋》學的師學背景，《漢書・楚元王傳》和〈儒林傳〉均載其以故諫大夫受《穀梁》學，[200] 此說影響頗大，廖平《穀梁古義疏》即將《說苑》、《列女傳》及《漢書・五行志》所見劉向《春秋》說解均視為「穀梁古義」而予以輯錄；不過，早於《漢書》的桓譚《新論》稱「劉子政、子駿、子駿兄弟子伯玉，俱是通人，尤珍重《左氏》」，[201] 可知劉向亦習《左傳》。章太炎《鎦子政左氏說》遂據桓說而考得「《說苑》、《新序》、《列女傳》中所舉《左氏》事義六七十條」，[202] 其中雖不無牽強者，[203] 但已足證劉向學貫左、穀。此外，題名徐彥的《春秋公羊傳疏》引鄭玄《六藝論》，以「治公羊者」有「安樂弟子陰豐、劉向、王彥」，[204] 此說未知何據，但唐晏《兩漢三國學案》據

---

[200]《漢書》卷三六，〈楚元王傳〉，頁 1929；卷八八，〈儒林傳〉，頁 3618。

[201] 漢・桓譚撰，朱謙之校輯，《新輯本桓譚新論》（北京：中華書局，2009），卷九，〈正經篇〉，頁 39。

[202] 章太炎，《鎦子政左氏說》（收入《續修四庫全書》第 128 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據浙江圖書館刊《章氏叢書》本影印），頁 540 下欄 A-B。

[203] 可參：張沛林，《追尋平實精微——漢唐春秋穀梁學論稿》（福州：福建教育出版社，2019），頁 83-84。

[204] 何休，〈春秋公羊經傳解詁序〉，《春秋公羊經傳解詁》（收入阮元，《十三經注疏》），頁 4759 下欄 A。

《說苑》所引《春秋》說，考知其「多同於《公羊》，其用《穀梁》者無幾」，[205] 認為這固然可能是東漢以後經師刪削《穀梁傳》所致，但在師法分派中仍將劉向同時列入「穀梁派」和「公羊顏氏派」。錢穆〈劉向歆父子年譜〉則據《漢書・楚元王傳》所載劉向奏疏，同樣考知其兼用公羊義，[206] 故劉向兼治三《傳》說漸成定論。上世紀六、七〇年代，鐮田正、池田秀三、野間文史先後撰文，利用包括《漢書・五行志》在內的資料，進一步廓清了劉向《春秋》學的特點：[207] 其一，解經以《穀梁傳》為宗；其二，說災異常用董仲舒《春秋》公羊說；其三，頗用《左傳》史事。凡此已成為學界認識劉向《春秋》學的基本立場。

不過，關於《漢書・五行志》能否作為劉向《春秋》學的研究資料，學者也有不同看法。章太炎《鎦子政左氏說》遍舉向書所見《左傳》說，唯不取《漢書・五行志》，即「以其專詳災異，故亦不道」。陳侃理在解釋劉向《春秋》學雜取三《傳》的現象時，也認為「《洪範五行傳論》本意不在解釋《春秋》，《春秋》經文和《公》《穀》《左氏》傳文在其中都只取其作為災異行事的史料意義」。[208] 的確，《傳論》畢竟是一部〈洪範〉五行學論著，其所見《春秋》災異說解自然要與純粹的《春秋》傳說加以區別，但前文亦已指出，劉向援取《春秋》「災異」說以闡釋〈五行傳〉「六沴」說，又取《春秋》「尊尊」之義以申其陰陽災異說，可見《春秋》學已經深入參與了劉向〈洪範〉五行學的學理體系構建，而《春秋》學複雜的傳本、訓詁、辭例等問題也勢必影響到劉向對具體災異行事的說解。因此，劉向《春秋》學的基本特點雖已廓清，但劉向如何運用三《傳》以構建其〈洪範〉五行學體系，仍是未能充分釐清的問題，以下即從經本、訓詁、辭例、史事、災異論等角度分別加以討論。

首先，在經本和訓詁層面，劉向《傳論》嚴守穀梁師法。從《漢書・五行志》對董仲舒、劉向、劉歆三人《春秋》說解的徵引來看，董仲舒用公羊家經本，劉歆用《左傳》所引經文，劉向則全依穀梁家經本。例如襄公九年宋國火災，《公羊傳》載：「春，宋火。曷為或言災，或言火？大者曰災，小者曰火。

---

[205] 清・唐晏，《兩漢三國學案》（北京：中華書局，1986），卷八，〈春秋〉，頁 402, 411。

[206] 錢穆，〈劉向歆父子年譜〉，原刊《燕京學報》7 (1930)，後收入氏著，《兩漢經學今古文平議》（北京：商務印書館，2001），頁 38。

[207] 鐮田正，《左傳の成立と其の展開》，第二編第一章第二節〈劉向父子に於ける春秋學の推移〉，頁 401-414；池田秀三，〈劉向の學問と思想〉，頁 109-190；野間文史，〈劉向春秋說攷〉，《哲学》（廣島）31 (1979)：57-70。

[208] 陳侃理，《儒學、數術與政治》，頁 120。

然則內何以不言火？內不言火者甚之也。」《穀梁傳》載：「春，宋災。外災不志。此其志何也？故宋也。」[209] 知公羊經本作「宋火」，穀梁經本作「宋災」。《漢書・五行志》引劉向《傳論》作「宋災」，[210] 知其用穀梁經本。又如僖公十年，《公羊傳》言：「冬，大雨雹」，《穀梁傳》作「大雨雪」，而《漢書・五行志》引劉向《傳論》亦作「大雨雪」，[211] 可知劉向於公、穀異文處皆據穀梁經本。[212]

至於經文訓詁，劉向亦尊穀梁說。池田秀三、黃啓書、張書豪、陳侃理在分析劉向災異論的《春秋》學背景時均舉出其兼用公羊、穀梁經說的若干例證，[213] 如果將這些經說細分為訓詁和辭例兩類，可以發現，在訓詁層面，凡公、穀異說，如「西宮」、「晦」、「齊大災」、「御廩」等處，則劉向一依穀梁說，唯在辭例層面於公、穀有所依違。嚴守訓詁而於辭例則多有活用，這或許也反映出劉向對於「師法」的理解。

其次，在辭例層面，劉向守穀梁說而補綴以公羊，偶見違穀梁而遵公羊者，亦有於三《傳》皆無據而自成其說者。劉向於公、穀辭例有別時，仍以穀梁說為宗，如以《春秋》「言朔不言日，食二日」、「不言日，不言朔，夜食」，以「隕霜殺菽」為「重殺穀」等，[214] 皆據《穀梁傳》。至穀梁無說者，則頗據公羊

---

209《春秋公羊傳注疏》卷一九，頁 5002 上欄 B-下欄 A；《春秋穀梁傳注疏》卷一五，頁 5270 下欄 A。

210《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1324。

211 關於此處「大雨雪」，劉知幾《史通》曾據以批評《漢書・五行志》體例失次：「其述庶徵之恒寒也，先云『釐（僖）公十年，冬，大雨雹。』隨載劉向之占，次云『《公羊》經曰：大雨雹。』續書董生之解。案公羊所說，與上奚殊，而再列其辭，俱云『大雨雹』而已。」然錢大昕已指出，此以劉知幾所據本《漢書》誤作「冬，大雨雹」，故有此誤判，南、北監本《漢書》均作「冬，大雨雪」，知班志體例之精。唐・劉知幾撰，清・浦起龍通釋，《史通通釋》（上海：上海古籍出版社，2009），卷一九，〈外篇・漢書五行志錯誤〉，頁 504；清・錢大昕，《潛研堂文集》（收入陳文和主編，《嘉定錢大昕全集（增訂本）》，南京：鳳凰出版社，2016，第 9 冊），卷一二，頁 192。

212 關於《漢書・五行志》僖公七年「四月辛卯夜，恆星不見」事，《公羊傳》作「夜」，《穀梁傳》作「昔」，然《漢書・五行志》此處並言「董仲舒、劉向以為」，其所引經文或據董氏《災異之記》，至於劉向此處所用經本則難以考知。《漢書》卷二七下之下，〈五行志〉，頁 1508。

213 池田秀三，〈劉向の學問と思想〉，頁 127；黃啓書，〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，頁 140；張書豪，〈《漢書・五行志》所見劉向災異論〉，頁 91；陳侃理，《儒學、數術與政治》，頁 120-122。

214《漢書》卷二七下之下，〈五行志〉，頁 1482-1483；卷二七中之下，頁 1426。

辭例。池田秀三舉昭公九年「陳火」事為例，[215] 以劉向「皆外事」、「《春秋》不與蠻夷滅中國」數語為《公羊傳》之說，但莊公十一年「宋大水」，《穀梁傳》以為「外災不書，此何以書？王者之後也」，[216] 知其亦有內外例。至於書「陳火」之義，《穀梁傳》以為「閔陳而存之也」，其於昭公八年、昭公十三年更兩次明言「不與楚滅」，知穀梁自有此例，不必轉引公羊。比較典型的例子是成公五年夏「梁山崩」，劉向以為「梁山在晉地，自晉始而及天下也」，[217] 所謂「及天下」之說不見於《穀梁傳》，而《公羊傳》則言：「外異不書，此何以書？為天下記異也。」[218] 知劉向於穀梁無說處頗據公羊辭例為說。

值得注意的是，劉向不滿足於機械援引公、穀傳文，更據二《傳》辭例加以推演，所及或有二《傳》所未揭者，甚至有將公、穀二家辭例加以融會而成新說者。典型者如僖公十五年「五月，日有食之」，劉向認為：

> 劉向以為象晉文公將行伯道，後遂伐衛，執曹伯，敗楚城濮，再會諸侯，召天王而朝之，此其效也。日食者臣之惡也，夜食者掩其罪也，以為上亡明王，桓、文能行伯道，攘夷狄，安中國，雖不正猶可，蓋《春秋》實與而文不與之義也。[219]

池田秀三已注意到「實與而文不與」之例出自《公羊傳》，[220] 但在公羊學中，這條辭例僅用於貶稱「人」、貶稱「師」例，與日食無涉。至於「夜食」之說，本為《穀梁傳》辭例，[221] 然穀梁僅以其標示日食時間，並未賦予其大義。劉向將兩家辭例加以融合，以為齊桓、晉文雖違「尊尊」之道，然情勢所逼，不得不然，故天以「食」微顯其惡，復以「夜」為之掩。末句「蓋」字顯示劉向此說並無師法可據，但其豐富了《春秋》學的闡釋向度，就其〈洪範〉五行學所關注的君臣關係而言，亦呈現了其內在的複雜性，不失為匠心獨運之說。

至於徑違穀梁辭例而轉依公羊者，管見所及僅見於「不雨」事。《穀梁傳》以「不雨」之書例見人君之勤怠：僖公朝凡一時「不雨」即著於史，說明僖公「閔雨」，「有志乎民」，值得褒揚；至文公朝則數時「不雨」乃書，說明文公

---

215 池田秀三，〈劉向の學問と思想〉，頁 129。
216《春秋穀梁傳注疏》卷五，頁 5172 上欄 A；卷一七，頁 5289 上欄 A, 5292 上欄 A。
217《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1456。
218《春秋公羊傳注疏》卷一七，頁 4975 下欄 B。
219《漢書》卷二七下之下，〈五行志〉，頁 1486。
220《春秋公羊傳注疏》卷一一，頁 4894 上欄 B。
221《春秋穀梁傳注疏》卷五，頁 5174 上欄 A。

「不憂雨」，「無志乎民也」。[222]《公羊傳》則認為「不雨」與「旱」同類，只是「旱」對農事有實際影響，屬於「災」，而「不雨」則未致莊稼歉收，屬於「異」。[223] 至於劉向，其以「不雨」與「旱」、「大雩」同列為「常陽」，以為「不傷二穀，謂之不雨」，[224] 在說解僖公朝「不雨」時也全無獎善之意，反以其為僖公「炕陽之應」，顯然是悖穀梁而徑取公羊說。

劉向《傳論》所言辭例又有不見於三《傳》者，主要是四處「不書」例：「不書月食」、「不書霰」、「小燠不書」和「不書華」。《公羊傳》、《穀梁傳》均有「不書」之例，或以常事而不書，[225] 或以顯惡，或以赦小過，或以異內外，但劉向所言的四條「不書」例皆不見於今本三《傳》。其中，「不書月食」與「不書霰」已見於前論，是在陰陽互勝的兩類災異中僅書「陰勝陽」者，[226] 體現了劉向〈洪範〉五行學「尊尊」的現實政治指向。至於另外兩處，均見於「視之不明」部分，一為「常燠」的理論闡述，一為「草妖」的行事說解：

> 劉向以為《春秋》「亡冰」也。小奥（燠）不書，無冰然後書，舉其大者也。
>
> 僖公三十三年「十二月，李梅實」。劉向以為周十二月，今十月也，李梅當剝落，今反華實，近草妖也。先華而後實，不書華，舉重者也。[227]

根據〈五行傳〉「視之不明」條「厥咎舒，厥罰恒燠」之言，劉向以「常燠」為人君舒緩之罰，其形態則包括無冰、秋冬木復華、冬雷等。基於劉向「周失之舒」的整體判斷，《春秋》本應多見「常燠」之罰，但事實上，《春秋》「時燠」僅見於桓公十四年、成公元年、襄公二十八年三次「無冰」，其餘因「時燠」導致的異象則均未見書，故劉向以「小燠不書」為說。所謂「小燠」，即秋冬木復華、冬雷等，與「無冰」相比，劉向認為這些異象程度較輕，故《春秋》赦小過而僅「舉其大者」。至於「不書華」，此處之「華」即屬「小燠」，故以

---

[222]《春秋穀梁傳注疏》卷七，頁 5192 上欄 A；卷一〇，頁 5219 下欄 A。

[223]《春秋公羊傳注疏》卷一三，頁 4922 上欄 A-B。

[224]《漢書》卷二七中之上，〈五行志〉，頁 1385, 1389。

[225] 常事者，如《公羊傳・隱公三年》「天子記崩不記葬」；顯惡者，如《公羊傳・隱公十一年》、《穀梁傳・隱公十一年》「君弒，賊不討，不書葬」；赦小過者，如《公羊傳・莊公七年》「一災不書」；異內外者，如《公羊傳・隱公十年》「於外大惡書，小惡不書」，《穀梁傳・莊公四年》「外夫人不卒」。《春秋公羊傳注疏》卷二，頁 4784 上欄 B；卷三，頁 4799 上欄 A；卷六，頁 4838 下欄 B；卷三，頁 4798 上欄 A；《春秋穀梁傳注疏》卷二，頁 5146 上欄 A；卷五，頁 5167 下欄 A。

[226]《春秋公羊傳注疏》卷九，頁 4871 下欄 A；《春秋穀梁傳注疏》卷一三，頁 5284 下欄 B。

[227]《漢書》卷二七中之下，〈五行志〉，頁 1406, 1412。

「舉重」而「不書華」本質上仍是「小燠不書」，二者可歸併為一例。《穀梁傳》以「舉重」而「不書」者凡三見，[228] 所涉為隕霜事、伐國事，劉向顯然據其加以推演。通過這一辭例，劉向有效解決了其「周失之舒」的〈洪範〉五行學判斷與《春秋》學「時燠」事稀見之間的矛盾。換言之，包括「不書霰」、「不書月食」在內，這三種「不書」在形式上雖為《春秋》辭例，但其功能則是完全服務於劉向〈洪範〉五行學的，也只有在後者的體系中才能得以理解。

第三，在史事層面，劉向論《春秋》災異，於三《傳》皆有所取，亦有於三《傳》皆無可徵者。如定公二年「兩觀災」，劉向以其「奢僭過度」，說僅見於《公羊傳・昭公二十五年》子家駒之言；哀公三年「桓宮、僖宮災」，孔子之言僅見於《左傳》；[229] 至於《春秋》不載而專引《左氏傳》的災異更有 10 條見存。值得注意的是，劉向《傳論》在說解《春秋》災異時有意牽合〈五行傳〉文，所言史事細節有於三《傳》並諸書皆無徵者。例如桓公五年「大雩」，劉向認為：

> 先是，公弒君而立，有自危之心，而下有悲懟之氣，外結大國，娶於齊，以為夫人。後比二年，天子使大夫來聘。桓上得天子意，憑大國之心，則有亢陽之意以御臣下，興州丘之役以勞百姓，則臣下離心而不從，故應是而秋大旱。[230]

這裡弒君、外結大國、娶於齊、天子使大夫來聘、興役諸事均見於《春秋》，然其所言桓公自危之心、亢陽之意，以及臣下怨懟之氣、離心不從之事，則於史無徵。考劉向於「常陽」之咎由言：「君持亢陽之節，興師動眾，勞人過度，以起城邑，不顧百姓，臣下悲怨。然而心不能從」，[231] 對比來看，此恐為劉向為牽合〈五行傳〉而敷演之辭。類似的還有昭公十八年「五月壬午，宋、衛、陳、鄭災」，劉向認為：

> 宋、陳，王者之後，衛、鄭，周同姓也。時周景王老，劉子、單子事王子猛，尹氏、召伯、毛伯事王子鼂。子鼂，楚之出也。及宋、衛、陳、鄭亦

[228] 分別見於僖公三十三年「隕霜不殺草」、襄公十二年「伐國不言圍邑」、定公元年「隕霜殺菽」事，《春秋穀梁傳注疏》卷九，頁 5216 下欄 A；卷一五，頁 5272 下欄 B；卷一九，頁 5308 上欄 B。

[229]《漢書》卷二七下之上，〈五行志〉，頁 1456；卷二七上，頁 1329-1330。

[230] 歐陽詢，《藝文類聚》卷一〇〇，〈災異部〉引《洪範五行傳》，頁 1723。

[231]《隋書》卷二二志第一七〈五行上〉引《洪範五行傳》，頁 705。

皆外附於楚，亡尊周室之心。後三年，景王崩，王室亂，故天災四國。天戒若曰：不救周，反從楚，廢世子，立不正，以害王室，明同辠也。[232]

關於周室公卿分事王子猛、王子鼂，見於昭公二十二年、二十六年《春秋》經文，至於「及宋、衛、陳、鄭亦皆外附於楚」，則與《春秋》及三《傳》所言情勢不合。《春秋・昭公十三年》：「秋，公會劉子、晉侯、齊侯、宋公、衛侯、鄭伯、曹伯、莒子、邾子、滕子、薛伯、杞伯、小邾子于平丘。八月甲戌，同盟于平丘。」[233] 平丘之盟再次確認了晉國的霸主地位，在盟會前，衛人言於叔向曰：「諸侯事晉，未敢攜貳」；昭公十六年二月，晉卿韓起聘於鄭，子產言於子大叔曰：「吾非偷晉而有二心，將終事之」；昭公十八年，楚左尹言於楚平王曰：「晉、鄭方睦。」[234] 總此來看，除昭公十三年楚平王復封陳、蔡，故陳時附於楚外，其餘三國在此時皆附於晉，而《左傳・昭公十九年》載楚少師費無極之言：「晉之伯也，邇於諸夏，而楚辟陋，故弗能與爭。」[235] 可見此時晉國的霸權不僅為宋、衛、鄭所擁戴，事實上也得到楚國的承認，故劉向四國「皆外附於楚」之說，實與《春秋》及三《傳》均不相合。這一現象再次顯示，與辭例一樣，劉向《傳論》所言春秋史事的去取也是基於其〈洪範〉五行學體系的，不可徑視為其《春秋》學說，更不能徑視為穀梁家經說。

第四，在災異論層面，劉向《傳論》對董仲舒《春秋》災異說雖多有採獲，但多歸本於〈五行傳〉。如上舉昭公九年「陳火」，劉向在論述中雖然言及《春秋》辭例，然舉其咎由，則歸於「陳侯弟招殺陳太子偃師」，所據正是〈五行傳〉「殺世子……則火不炎上」之言。這一點學者所論既夥，不再贅言。[236]

總之，劉向《傳論》於《春秋》經本、訓詁皆守穀梁師法，於辭例則融會公、穀而時加推演，於史事則出入三《傳》，偶見敷演虛應之辭，而這些最終都統攝於其〈洪範〉五行學體系之中。在這個意義上，無論穀梁學、公羊學，還是左氏學，對於一部〈洪範〉五行學論著而言都屬於「他經」之說，這使得劉向可以暫時超越其穀梁學師法傳人的立場，於三《傳》之間從容周旋，甚至當傳統

232《漢書》卷二七上，〈五行志〉，頁 1329。

233《春秋穀梁傳注疏》卷一七，頁 5291 下欄 B。

234《春秋左傳正義》（收入阮元，《十三經注疏》），卷四六，頁 4498 上欄 A；卷四七，頁 4515 下欄 A；卷四八，頁 4531 下欄 B。

235《春秋左傳正義》卷四六，頁 4532 下欄 B。

236 田中麻紗巳，〈劉向の災異說について〉，頁 29-30；坂本具償，〈「漢書」五行志の災異說〉，頁 51-52；黃啓書，〈試論劉向災異學說之轉變〉，頁 142-147。

《春秋》學說無法為其提供足夠支持時，他還可以提出新的「辭例」、「史事」以為彌縫。漢儒說經，一經有一經之體例，雖可互相發明，卻不可輕易混同，如果忽視了《漢書・五行志》的〈洪範〉五行學背景，徑以其所存佚文為向、歆父子之《春秋》學說解，[237] 完全從《春秋》學的立場來加以評騭，則不僅難以真正認識劉向〈洪範〉五行學的經學史意義，對其《春秋》學的認識也會有失於偏頗。

## 七・結論

揚雄《法言・淵騫》言：「菑異，董相、夏侯勝、京房。」[238] 三人分別代表了《春秋》災異論、〈洪範〉五行學和《易》學卦氣說，顯示出漢人對儒家災異論體系的基本認識，而劉向立足於〈洪範五行傳〉，左右採獲《春秋》災異論和《易》學卦氣說，頗具集大成的意味。當然，各經自有體例，兼有師法之異，至於戰國以來出現的各種具有數術背景的災異說，涉及月令、陰陽、刑德、星占等多個知識傳統，它們之間既有互通，又各存異說，要將如此駁雜多元的經說、災異論以「傳論」這種「副文本」的形式融為一體，其難度可想而知，文本中出現割裂、矛盾等現象實在所難免。加上《傳論》於晚唐五代之際逐漸亡佚，僅以引文的形態見於各種漢唐文獻之中，而諸家稱引的體例不一、引用時對原文的忠實度寬嚴不一，這些因素結合在一起，使得今日所見劉向《傳論》的形態顯得斑駁迷離。本文在論述中已經盡可能對羣書所見佚文進行比勘，擇取相對可信者，但這一工作顯然不可能完全可靠，本文所有論斷事實上都受到材料有限性、可信度的限制；不過，通過大量材料的積累，仍可對劉向〈洪範〉五行學的基本形態及其在漢代經學史、知識史上的意義做出一些基本判斷，以下略作總結。

第一，劉向依託於〈五行傳〉，通過轉移、擴充〈傳〉文的語義指向，改變了〈傳〉文原有的災應說，重建了一套更符合其學術理念和政治訴求的占驗體系，並在此基礎上對各種災異行事的成因做出解釋。如果僅將劉向對災異行事的說解與〈傳〉文本身加以比照，二者之間常顯得關聯甚微；但若將劉向對於〈傳〉文的重新闡釋置於其間，則《傳論》內部仍顯示出較強的系統性。劉向還

[237] 廖平所撰《穀梁古義疏》即將劉向《傳論》中的各種災異說解均輯為《春秋》穀梁家經說，如〈隱公三年〉「春，王二月，己巳，日有食之」句下所引「劉子」之說，即出自《漢書・五行志》。清・廖平，《穀梁古義疏》（北京：中華書局，2012），卷一，頁 24。

[238] 漢・揚雄撰，汪榮寶義疏，《法言義疏》（北京：中華書局，1987），卷一七，頁 450。

致力於呈現〈五行傳〉占驗體系的合理性，他以〈傳〉文為基礎援引《易》學、《春秋》學經傳以及月令、陰陽、星占等數術知識，為〈五行傳〉建構起宏大的學理體系。儘管其占驗體系與學理體系均存在若干疏漏，但從本文論述可知，至少重建占驗體系、構建學理體系是劉向《傳論》的核心工作之一，也成為劉向《傳論》在理論層面的重要特色。

第二，劉向《傳論》進一步提升了漢代〈洪範〉五行學的儒學色彩。〈五行傳〉雖依託〈洪範〉經文，但無論其開篇所言大禹「洪祀六沴」之事，還是其占術、「共禦」之術的設計，都具有鮮明的數術色彩。夏侯始昌所傳師法通過對「共禦」之道的儒學化闡釋，已經淡化了〈傳〉文的數術色彩，但無論是夏侯勝據〈傳〉預測昌邑王遭廢事，還是其僅在少數師弟間傳承的師授方式，都顯示出早期〈洪範〉五行學仍具有相當的數術色彩和「秘密知識」的性質。隨著劉向《傳論》的編纂與傳播，〈洪範〉五行學的性質發生了重要變化。他以《周易》乾坤、四正卦與「六事」相配，賦予「六沴」以結構上的合理性；又以《春秋》「災異」譴告說闡述「六沴作見」的生成機制，使「六沴」這一數術概念徹底融入傳統經傳的知識體系中。在援納陰陽、星占等數術知識時，劉向也在一些細節上對其加以儒學化改造。凡此均顯示劉向試圖突破傳統經傳與數術知識的邊界，以「六藝」為中心重建漢儒知識體系的雄心。這一趨勢在劉歆《洪範五行傳論》和《漢書・五行志》中得到進一步強化，特別是後者的編纂使得〈洪範〉五行學徹底由一種「秘密知識」轉變為儒家經傳體系、乃至士人公共知識體系的組成部分。作為《漢書・五行志》的基礎，劉向《傳論》在漢代〈洪範〉五行學不斷儒學化的進程中具有標誌性意義。當然，在提升〈五行傳〉「六沴」部分儒學色彩的同時，劉向對於其「五行」失性部分的闡釋卻未能充分揭示出〈傳〉文試圖擺脫傳統時令說的儒學化嘗試，而是將其重新納入戰國以來影響巨大的陰陽刑德說傳統中，顯示出數術本身作為漢人公共知識的一部分，同樣具有巨大的影響力。

第三，劉向《傳論》體現出貫通六藝、雜取師法的解經風格，在西漢經學史上具有一定的代表性。漢代經學始終存在兩種解經風格之間的爭論，夏侯建「從五經諸儒問與《尚書》相出入者，牽引以次章句」，[239] 由此引起夏侯勝「破碎大道」的批評；劉歆批評所謂「博學者」「不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，

[239]《漢書》卷七五，〈眭兩夏侯京翼李傳〉，頁 3159。

便辭巧說，破壞形體」；[240] 何休則批評公羊學先師「倍經任意，反傳違戾」、「援引他經」、「以無為有」。[241] 從劉向《傳論》看來，為了給每條〈傳〉文確立學理依據，劉向大量援引他經，甚至不惜增字解「傳」、自定《春秋》辭例、牽合史事，看起來正是夏侯勝等人所批評的那種解經風尚的代表。對於夏侯建、劉向等「博學者」來說，「六藝」囊括萬理而為一體，故在整個經傳體系內互相援納，乃至調動全部的知識資源以輔翼解經，似乎都是理所當然；不過，這一方法的理論前提是「六藝」的確包羅萬象且內部體系嚴整有序，但正如劉歆所言，「後世經傳既已乖離」，「六藝」及其闡釋體系的構成本就駁雜多元，脫胎於晚周儒學、又經歷秦火的「六藝」更無法真正囊括全部的知識，即使是〈五行傳〉這樣的小型文本，也融合了〈洪範〉經文、五行相生說、月令禁忌以及漢儒大一統政治理論等多種觀念，具有相當的異質性。因此，一旦突破文本自身的邊界，過度援取外部知識，就很難避免闡釋體系的駁雜、迂曲甚至矛盾、割裂。劉向在處理「冬雷」、「桃李華」、「龍孽」等問題時出現的前後矛盾，根本原因正在於〈五行傳〉自身的異質性特徵事實上無法滿足其對於〈洪範〉五行學系統性、學理性的高度追求。更重要的是，儘管劉向的本意是為了彰顯〈五行傳〉的系統性，但在這種解經思路下，〈傳〉文被切割為大量零散、獨立的闡釋單元，從屬於不同的闡釋體系，〈傳〉文自身結構的獨特性和整體性事實上也就被消解了。窮究微旨而大義不彰，故難免招致「破碎」、「碎義」、「破壞形體」的批評。

值得注意的是，夏侯建在反駁夏侯勝的批評時，曾指出後者「不能應敵」；劉歆則認為這些經師巧詞辯說的目的在於「逃難」，即逃脫問難；何休也指出導

---

240 關於劉歆對於「博學者」的批評，又見於《漢書・楚元王傳》所載歆移讓太常博士書：「往者綴學之士不思廢絕之闕，苟因陋就寡，分文析字，煩言碎辭，學者罷老且不能究其一藝。信口說而背傳記，是末師而非往古……」「綴學」之說見於《大戴禮記・小辨》：「子曰：『唯社稷之主，實知忠信。若丘也，綴學之徒，安知忠信。』」孔子以「綴學」自稱，顯然有自謙之意，而劉歆以此指太常博士，可知其所言「博學者」、「綴學之士」皆指務連綴章句、張大其說而不思闕疑者，實有譏刺之意。對於「博學」的類似用法亦見於《荀子・大略》：「多知而無親，博學而無方，好多而無定者，君子不與。」《管子・內言》：「博學而不自反，必有邪。」與《漢書・儒林傳》「古之儒者，博學虖『六蓺』之文」等句中表示褒義的常規用法有別。《漢書》卷三〇，〈藝文志〉，頁 1723；卷八八，〈儒林傳〉，頁 3589；清・孔廣森，《大戴禮記補注》（北京：中華書局，2013），卷一一，〈小辨〉，頁 207；清・王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），卷一九，〈大略〉，頁 509；黎翔鳳，《管子校注》，頁 510。

241 何休，〈春秋公羊經傳解詁序〉，《春秋公羊經傳解詁》，頁 4759 下欄 B-4760 上欄 A。

致公羊先師倍經妄說的原因在於「其勢雖問，不得不廣」。凡此均顯示，這種崇尚博取的解經風格與漢人辯經問難之風的興盛有關。劉向《傳論》雖非問難之作，但旨在全面闡述〈五行傳〉的合理性，其用意和書寫方式與「應敵」者非常相似。為了應敵守注，所以援納他經之說以為倚助，對於傳注中可能存在的疏漏更要盡力彌縫迴護，每一處細節都不肯放過。在此過程中，儘管所有的闡釋最初都旨在為原始文本提供更多的支持，但隨著闡釋體系的不斷擴大，它最終會逐漸脫離原始文本，成為籠罩在其外圍的「金鐘罩」。這個「金鐘罩」在一定情況下的確可以抵擋來自各方的問難，但它橫亙於讀者與原始文本之間，事實上也難免成為阻擋讀者進入原始文本的障礙。這不僅成為夏侯建、劉向等章句經師難以逃脫的悖論，在後來中古義疏學的發展中也同樣有所體現。

**（本文於民國一〇九年三月十三日收稿；同年十月二十二日通過刊登）**

## 引用書目

### 一・傳統文獻

《周易正義》，收入清・阮元校刻，《十三經注疏》，北京：中華書局，2009，據南昌府學本影印。
《春秋公羊傳注疏》，收入阮元，《十三經注疏》。
《春秋公羊經傳解詁》，收入阮元，《十三經注疏》。
《春秋左傳正義》，收入阮元，《十三經注疏》。
《春秋穀梁傳注疏》，收入阮元，《十三經注疏》。
《禮記正義》，收入阮元，《十三經注疏》。
漢・司馬遷，《史記》，北京：中華書局，2013。
漢・桓寬撰，王利器校注，《鹽鐵論校注（定本）》，北京：中華書局，1992。
漢・桓譚撰，朱謙之校輯，《新輯本桓譚新論》，北京：中華書局，2009。
漢・班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
漢・班固撰，清・陳立疏證，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
漢・揚雄撰，汪榮寶義疏，《法言義疏》，北京：中華書局，1987。
漢・劉安撰，何寧集釋，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。
北魏・酈道元撰，陳橋驛校證，《水經注校證》，北京：中華書局，2007。
南朝宋・范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
梁・蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，2017。
梁・蕭統，《文選》，上海：上海古籍出版社，1986。
北齊・魏收，《魏書》，北京：中華書局，2017。
隋・蕭吉撰，中村璋八校注，《五行大義校注》，東京：汲古書院，1998。
唐・杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988。
唐・房玄齡，《晉書》，北京：中華書局，1974。
唐・劉知幾撰，清・浦起龍通釋，《史通通釋》，上海：上海古籍出版社，2009。
唐・歐陽詢，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1982。
唐・瞿曇悉達，《開元占經》，北京：九州出版社，2012。
唐・魏徵，《隋書》，北京：中華書局，2019。
後晉・劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
宋・王安石，《臨川先生文集》，上海：中華書局上海編輯所，1959。
宋・王應麟，《玉海》，京都：中文出版社，1977，中日合璧本。
宋・朱熹著，黃榦編，《影印宋刊元明遞修本儀禮經傳通解正續編》，北京：北京大學出版社，2012。

宋・李昉等，《太平御覽》，北京：中華書局，1960。
宋・晁說之，《嵩山文集》，收入《四部叢刊續編》，上海：商務印書館，1934。
宋・趙禎，《宋鈔本洪範政鑒》，北京：國家圖書館出版社，1992，影印本。
宋・蘇軾撰，明・茅坤編，《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986。
清・孔廣森，《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013。
清・王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
清・王聘珍，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983。
清・唐晏，《兩漢三國學案》，北京：中華書局，1986。
清・陳喬樅，《今文尚書經說考》，收入《續修四庫全書》第 49 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
清・陳壽祺輯校，《尚書大傳》，收入《四部叢刊初編》，上海：商務印書館，1929，據左海文集本影印。
清・惠棟，《易漢學》，北京：中華書局，2007。
清・廖平，《穀梁古義疏》，北京：中華書局，2012。
清・趙在翰編，《七緯》，北京：中華書局，2012。
清・趙翼著，王樹民校證，《廿二史札記校證》，北京：中華書局，1984。
清・錢大昕，《潛研堂文集》，收入陳文和主編，《嘉定錢大昕全集（增訂本）》，南京：鳳凰出版社，2016，第 9 冊。
清・蘇輿，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。
章太炎，《鎦子政左氏說》，收入《續修四庫全書》第 128 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據浙江圖書館刊《章氏叢書》本影印。
黎翔鳳校注，《管子校注》，北京：中華書局，2004。

## 二・近人論著

丁四新
2013 〈劉向、劉歆父子的五行災異說和新德運觀〉，《湖南師範大學學報》2013.6：107-112。
王利華
2014 〈《月令》中的自然節律與社會節奏〉，《中國社會科學》2014.2：185-203。
王繼訓
2002 〈劉向陰陽五行學說初探〉，《孔子研究》2002.1：91-94。
朱伯崑
1995 《易學哲學史》，北京：華夏出版社。

汪高鑫

2003　〈劉向災異論旨趣探微——兼論劉向、劉歆災異論旨趣的不同及其成因〉，《安徽大學學報》2003.2：104-110。

陳侃理

2015　《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》，北京：北京大學出版社。

荊門市博物館編

1998　《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社。

馬承源主編

2002　《上海博物館藏戰國楚竹書》第 2 冊，上海：上海古籍出版社。

徐復觀

2014　《兩漢思想史》，北京：九州出版社，第 2-3 冊。

徐興無

2005　《劉向評傳（劉歆評傳）》，南京：南京大學出版社。

銀雀山漢墓竹簡整理小組

2010　《銀雀山漢墓竹簡》第 2 輯，北京：文物出版社。

梁啓超

1923　〈陰陽五行說之來歷〉，《東方雜誌》20.10：70-79。

張沛林

2019　《追尋平實精微——漢唐春秋穀梁學論稿》，福州：福建教育出版社。

張書豪

2008　〈《漢書・五行志》所見劉向災異論〉，《先秦兩漢學術》10：81-104。

2015　〈試探劉向災異論著的轉變〉，《國文學報》57：1-28。

張濤

1998　〈略論劉向劉歆父子的易學思想與成就〉，《文獻》1998.2：79-92。

黃啓書

2007a　〈試論劉向災異學說之轉變〉，《臺大中文學報》26：119-152。

2007b　〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》27：123-166。

2013　〈《漢書・五行志》之創制及其相關問題〉，《臺大中文學報》40：145-196。

程蘇東
2016　〈《洪範五行傳》成篇與作者問題新證〉，《國學研究》37：213-239。
2017　〈流動的文本：劉向《洪範五行傳論》佚文考辨〉，《中華文史論叢》2017.1：261-314, 403。
2018a　〈《洪範五行傳》災異思想析論——以戰國秦漢五行及時月令文獻為背景〉，《蘇州大學學報》2018.6：184-194。
2018b　〈陳侃理：《儒學、數術與政治：災異的政治文化史》〉（書評），李四龍主編，《人文宗教研究》第10輯，北京：宗教文化出版社。
2020a　〈《漢書・五行志》體例覆覈〉，《中國史研究》2020.4：49-68。
2020b　〈夏侯始昌所傳《洪範》五行學師法源流考〉，《國學研究》44：283-303。
2021　〈《漢書・五行志》的編纂意圖與策略〉，《文學遺產》2021.3：174-187。

馮友蘭著，趙復三譯
2009　《中國哲學簡史》，北京：生活・讀書・新知三聯書店。

裘錫圭主編
2014　《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，北京：中華書局，第4冊。

鄭萬耕
2004　〈劉向、劉歆父子的易說〉，《周易研究》2004.2：3-12。

劉大鈞
2000　〈「卦氣」溯源〉，《中國社會科學》2000.5：122-129。

錢穆
2001　〈劉向歆父子年譜〉，氏著，《兩漢經學今古文平議》，北京：商務印書館，頁1-179。

龐樸
1977　〈馬王堆帛書解開了思孟五行說之謎——帛書《老子》甲本卷後古佚書之一的初步研究〉，《文物》1977.10：63-69。
1984　〈陰陽五行探源〉，《中國社會科學》1984.3：75-98。

末永高康
1992　〈董仲舒陰陽刑德說について〉，《中國思想史研究》15：59-88。

平澤步
2011　〈「漢書」五行志と劉向「洪範五行傳論」〉，《中國哲學研究》25：1-65。

田中麻紗巳
1970　〈劉向の災異說について——前漢災異思想の一面〉，《集刊東洋學》24：29-41。
伊藤計
1979　〈董仲舒の災異說：高廟園災對とによう上奏文を中心にして〉，《集刊東洋學》41：15-28。
池田秀三
1978　〈劉向の學問と思想〉，《東方學報》50：109-190。
坂本具償
1988　〈「漢書」五行志の災異說——董仲舒說と劉向說の資料分析〉，《日本中國學會報》40：47-60。
板野長八
1995　《儒教成立史の研究》，東京：岩波書店。
野間文史
1979　〈劉向春秋說攷〉，《哲学》（廣島）31：57-70。
齋木哲郎
2004　《秦漢儒教の研究》，東京：汲古書院。
鑣田正
1963　《左傳の成立と其の展開》，東京：大修館書店。

# Study on Liu Xiang's Commentary on the *Hongfan wuxing zhuan*

Sudong Cheng

Department of Chinese Language and Literature, Peking University

With an open interpretation of the *Commentary on Hongfan's Five Elements*, Liu Xiang constructed a divination system more in line with his academic philosophy and political inclinations. Moreover, on the grounds of the structure of the *Five Elements*, Liu Xiang also refers to and integrates monthly climate knowledge, *I (Ching)* knowledge, yin-yang knowledge, disaster-abnormity theory from the *Spring and Autumn Annals*, astrology and other Confucian commentaries, as well as divination knowledge, thereby establishing a vast and broad Confucian disaster-abnormity theory system. This system strengthens the correlation between the *Five Elements* and traditional commentaries, and also encompasses part of the divination knowledge, thereby expanding the traditional Confucian knowledge system. Although several omissions exist in Liu Xiang's systematicity and his philosophy features heterogeneity and internal contradictions, his high accomplishment in the Six Arts and his study style of following various schools still manifest a certain representativeness in the history of Confucianism in the Western Han dynasty and indicate the efforts of Confucian scholars in the Han dynasty to integrate traditional commentaries with divination knowledge, thereby making an important individual case for studying the interaction between the history of Confucianism and the early history of knowledge.

**Keywords: *Book of Documents*; *Hongfan wuxing zhuan*; Liu Xiang; yin-yang; the disaster-abnormity theory**